Ersin Vedat Elgür

Felsefenin Arzusu: Politika

Diyalektiğin
Diyalektik Gelişimi ve
Onto-Politika

Platon
Aristoteles
Kant
Fichte
Schelling
Hegel
Marx

NOTA BENE

Ersin Vedat Elgür

Felsefenin Arzusu: Politika

Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika

NOTA BENE

FELSEFENİN ARZUSU: POLİTİKA

Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika

Ersin Vedat Elgür

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

FELSEFENİN ARZUSU: POLİTİKA
Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika

Yazar
Ersin Vedat Elgür

Kapak Tasarımı: Sıtkı Emre Karakaya

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti. Sertifika No: 14847
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

1. Baskı
2013
Ankara

ISBN : 978-605-5513-61-0

● www.notabeneyayinlari.com ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneYayin
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44 Sertifika No: 18074

FELSEFENİN ARZUSU: POLİTİKA

Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika

Ersin Vedat Elgür

NOTA BENE

1977 doğumlu Ersin Vedat Elgür Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde *"Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika"* başlıklı doktora çalışmasını 2013 yılında tamamlamış ve halen Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Görevlisi olarak çalışmaktadır. Diyalektik, ekonomi-politik, siyaset ve marksizm ilişkisine odaklanan çalışmaları genellikle ontolojinin teorik ard-alanını ve kavramsal haznesini kullanır. Yine Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 2006 yılında tamamlamış olduğu *"20. yy Marksizminde Bir Gerilim: Bilim mi Felsefe mi"* başlıklı master çalışması da benzer temalara sahiptir. Evli ve bir çocuk babası olan Elgür *Kampfplatz* ve *Baykuş* dergilerinin yayın kurulu üyeliğini, Notabene yayınlarının editörlüğünü, ve çeşitli sosyal bilimler, siyaset ve felsefe ile ilgili derneklerin/kongrelerin yöneticiliğini/kurul üyeliğini devam ettirmektedir.

ömrümün en asil, en güzel ve en yücesine
babaanneme...

babamın ve amcamın ağzıyla; Samme'ye...

İçindekiler

Birkaçsöz 11

Giriş 15

Birinci Bölüm
Diyalektiğin *Soyut* Belirlenimi: Platon, Aristoteles, Kant 25

Dışlanan Kuruntulardan Kuruntunun Mantığına 27

Platon'da Diyalektik: Diyalogdan Monoloğa 31

Menon, Kratylos, Phaidon; İki *Logos* Bir Umut: *İdea* 36

Kleitophon, Symposion, Politeia: Bir *Logos* Tek Gerçek; *İdea* 40

Parmenides, Theaitetos, Sophist: Ne *Logos* Ne Gerçek; Varolanlar 52

Değerlendirme: Platoncu Diyalektik; Bilginin Keşfinden Bilincin İnşasına 62

Aristoteles'te Diyalektik: Konstrüktif Düşünce 65

Platon'la Marx arasında 65

Mütevazileşen Diyalektik: Zorunlu Öncül Olarak *Endoksa* 71

Ontolojinin Yeniden-Üretimi ve Diyalektiği Konumlandırmak 82

Dynamei On Olarak Madde ve Diyalektiğin Özneyle Dolayımlanması 88

İçsel Dolayımlanma 91

'Dışsal' Dolayımlanma 93

Tümel: Pratik Bilimlerde de Geçerli Bir Mantıksal Kategori 95

Değerlendirme: "Neden"lerin Peşinde 97

Kant'da Diyalektik: Sınırların Aşılması ya da Bilginin Sınırları 101

İdea ve *Kategorile*rin Yeniden-Üretimi: Platon ve Aristoteles Diyalektiklerine Dair Bir Sentez Hikayesi 101

Mantığı Sorunsallaştırmak 109

Transzendental Mantık ve Alt-Üst Olan Diyalektik 112

Deneyin apriori Koşulları ve Diyalektiğin Yeni Konumu 117

İdeaların Peşindeki 'Akıl' ya da *Transzendental Diyalektik* 124

Diyalektiğin Görünümleri: *Transzendental* İdealar (Paralojizm, Antinomiler ve Saf Aklın İdeali) 129

Çelişkilerin Nesnelleşmesinin Olanağı Olarak Kantçı Diyalektik 136

Değerlendirme: Akıl Yürütmenin Olumsallığından Aklın Mantığına 141

İkinci Bölüm
Diyalektiğin *Olumsuz-Ussal* Belirlenimi: Fichte, Schelling, Hegel 149

Alman İdealizmi'nde Diyalektiğin Temelleri 151

Geriye Dönen Bir İlerleme: Kritikten Sisteme 155

*Transzendental*in Sökümü: Epistemolojiden Ontolojiye 163

Fichte'de Belirsizin Diyalektiği: Ben ve Ben-olmayan 171

Fichte'nin Tin Kavramına bir Köprü: Yargı Gücünün Kritiği ve Kantçı *İmgelem* 176

Wissenschaftslehre: *Tek İlke*nin İlk Sezgisi ve İnşa Edilmiş Töz 188

Sıçrama: Tekil Olayların Bütünlüğünden Bütünlüğün Tek İlkesine 197

Değerlendirme: *Reel* Olanın Diyalektiğine İlk Adım 203

Schelling'te Diyalektik: *Akıllı* Doğa ve *Transzendental*in Sökümüne Devam 207

Öznenin Yalnızlığına Son: Yapısal Bir Faktör Olarak Nesnellik 208

Yapısal Bir Diyalektiğin Dolayımları: Spinoza, Kant, Fichte 211

Tin ve Doğa Arasındaki Uçuruma Köprü: Nedenselliğin' Yadsınması Olarak Diyalektik 217

Son Bulan Ayrılık: "Sonsuz"un Görünümü Olarak "Sonlu" 221

Transzendental İdealizm ve Düalizmin Sonu 226

Diyalektik: Kendi Yolunu Kendi Kuran 234

Değerlendirme: Dışsal Olan Herşey İçselleşiyor 242

Hegel'de Diyalektik: Ontolojik Olanın Bir Adım Öncesi: İlkenin Yetersiz Kavranışı 245

Bir Kant Okuru Olarak Hegel 246

Deneyim: Tüm Sınırları Ortadan Kaldıran Gerçek Hareket 257

Diyalektiği Doğru Konumlandırmak ve Hegel Felsefesinin Yöntemi Olarak *Kavram* 265

Hegel'e Dair Bir Mit: Baştan Beri Varolan Özerk Özne Olarak Tin 271

*Düşünce Belirlenimleri*nin Diyalektiği 275

Hegel'in Başarısız Olduğu Yer: Ontolojik Diyalektik 279

Değerlendirme: Diyalektik: Hem Ana Hem Baba Hem Ebe Hem de Çocuk 283

Üçüncü Bölüm
Diyalektiğin *Olumlu-"Ussal"* Belirlenimi: Marx ve Onto-Politika 289

Marx'ta Diyalektik: Dünya *Bir Dünya* Olurken 291

Yakın Takip: Hegelci Diyalektiğin Peşinde 292

18 Brumaire: Gerçekle Sınanan Diyalektik 301

Nedenselliğin Aşılması Olarak Diyalektik:
Altyapı-Üstyapı Dikotomisi 307

Grundrisse ve Diyalektik*:* *Mantık Bilimi* Nesnesiyle Buluşuyor 313

Kimse Utanmasın! Diyalektik Gerçekliğin Hareketidir 319

Hiç Kopmayan Takip: *Grundrisse*'den Geriye Doğru Diyalektik 327

Hiç Kopulmayan Sorunsalın Belirlenimi: *1843 Elyazmaları* 347

Değerlendirme: Diyalektiğin Ontolojik Belirlenimi 353

Nedir Bu Onto-politika? 361

Almanya'da Din Eleştirisi ve Felsefenin Yeni Konumu 361

Felsefenin Melezleşmesi: Politika İle Flört 369

Felsefenin 'Gerçek'leşmesi: Ekonomi Politiğin Eleştirisi 374

Felsefenin Aşılması Olarak Politika 385

Paralel Hareket: Diyalektik ve Politika 390

İdeal-politik 392

Reel-Politik 402

Onto-Politik 409

Sonuç: Eski Bir Dostun Hatırlanması: Ontolojinin Dönüşü 411

Kaynakça 441

Birkaçsöz

Bu çalışma için yola çıktığımda, onto-politika *kavramı*nın sadece sezgisine sahiptim; 'ideal-politik' ve 'reel-politik' ifadeleri ise hiç bir belirlenime sahip olmayan sözcüklerden ibaretti. Diyalektiğin felsefe tarihi içindeki serüveni, Platon'dan başlayıp Marx'a kadar gelen hikayesi netliğe sahip belki de yegane *fikir*di. *Fikir*di diyorum keza kronolojik olmanın çok ötesinde diyalektiğin tarihsel momentlerinin birbirlerini mantıksal tutarlılıkla takip ettiği bir izlek söz konusuydu. Tarihsel gelişimin *izlek* olarak ifade edilebilmesini sağlayan ise *değişim değeri*nin *kullanım değeri*ni absorbe etmeye yönelik hareketinin sonucu olan *meta*nın dünyayı nasıl dönüştürdüğünün Marx tarafından tespit edilmiş formuydu. Ancak ve ancak böyle bir tespit tüm geçmişi bugünden geriye bakmak suretiyle anlamlı kılabilirdi. Bu geriye yönelik, retrospektif anlamlandırma etkinliği elbette yeni değildi; düşünce tarihinin ve siyaset yapma biçimlerinin neredeyse hepsi söz konusu anlamlandırma etkinliğini kullanıyordu. Fakat, zamanın şimdisine kadar ilk defa *varolanlar içinde bir varolan,* meta, kendisinin dışındaki tüm diğer varolanları kendine ve kendi hareket biçimine benzetmek

konusunda bu kadar ısrarcı ve inatçıydı. *Bulaşma* ilk defa *içkin* gelişme dinamiklerine ve ontolojik bir uzama sahipti.

Ürünün meta biçiminin kendisinin dışında kalmış hiç bir şeye tahammülü yoktu; aynı *Akıl* gibi. Nasıl ki Kant'ta aklın ideal formu olarak tanımlanmış biçimi dünya üzerindeki tüm edimleri *akli* olarak görme arzusuna sahipti ve nasıl ki Alman İdealizmi bu arzunun peşinde, kendisinden hiç bir şeyin kurtulamadığı bir rasyonelliği tüm Varlığın uzamı olarak belirledi işte *meta* da kendisinin sirayet etmediği en ufak bir alan bile görmek istemiyordu. Eğitim, sağlık, ulaşım, barınma, iletişim ve medya, dereler, tarım, yeraltı zenginlikleri vs. gibi hem insanlığın bu zamana kadarki ortak başarıları ve ortak mülkiyetleri hem de "insan"ın kendini yeniden ve daha yüksek bilinçlilik momentlerinde üretmesinin araçları metanın kendi çevrimini tamamlamasının yolunun üzerindeki alanlardı -bunların hepsinin başlangıcı olan emeğin emek gücü biçiminde meta formunu almasını saymıyorum bile.

Kendi nesnesini ve bu suretle kendi kendini bir düşünme ve bilinçlilik formu olarak üretmesinden beri felsefenin de tam olarak aradığı buydu. Daha ilk zamanlarındaki *arkhe* yani "bir şeyi o şey yapan şey"i arayışı, tüm diğer varolanlarda bulmak istediği o *bir* varolan; felsefenin bu en büyük arzusunu *meta* ve onun hareket biçimi gerçek kılıyordu; dünya *bir dünya* haline geliyordu. Fakat felsefenin bu arzusunun metanın hareketi ve formu tarafından gerçek kılınması söz konusu arzunun ekonomi tarafından gerçekleştirildiği düşüncesini yaratmasın. Marksizm tarihte bu hataya bir kere düştü ve hem trajik hem de oldukça komik sonuçlara yol açan bu hata sosyalizmin ciddiyetini kaybetmesini beraberinde getirdi. Fakat bu kaybın telafisi için ileri sürülen argümanlar ve siyaset tarzı da en az ilkinin trajikomikliği kadar başarısız sonuçlara yol açtı. Keza metanın hareketi rasyonel olmaktan çok *zor*a dayalıydı ve doğal olarak ekonominin rasyonel bir tarihselliği ile değil politikanın kurucu ve karşıt bir etkinliği ile karşılanmak zorundaydı.

Birbirinden farklı öznelik kategorilerini tasfiye ederek tüm nüfusu emek gücünü satan bir yığın haline dönüştüren kapitalizm yerine bunu tespit eden Marksizmin belirli "körlükler"le suçlandığı post

ön-ekleriyle başlayan düşüncenin zayıf formları, siyasetin uzamını -mevcut uygulamalarla ilgisinde haklı ama sorunu yapısal olarak marksizme ve sosyalizme taşımakta haksız bir biçimde- tarif etmeye çalışırken kimliklerin ve aidiyetlerin tözselleştiği bir liberalleşme ürettiler. İlk başta haklı ve yerinde bir çaba olarak ortaya çıkan söz konusu teorik çalışmalar Marksizmin yeniden-üretiminin değil de tasfiyesinin ve yok hükmünde sayılmasının ideolojik zeminlerine dönüştüler ve iktisadın zemininin siyasetin de zemini olduğu gerçeğinin üzerini örter bir hal aldılar.

Neyse ki Neo-liberalizmin vahşi saldırısı hiç bir şüpheye yer bırakmayacak derecede söz konusu akımların çeyrek yüzyıl bile sürmeyen egemenliğini ortadan kaldırdı ve yeni emek denetim stratejilerinden güvencesizliğe, bölgesel savaşlardan uluslararası ilişkilere kadar siyasetin gerçek zemini tekrardan belirlenim kazanmaya ve bilince çıkmaya başladı. Elinizdeki kitapta yapmaya çalıştığım şey ortada kalmış bir cenazenin defin işlerini tamamlamaktan ibarettir. Fakat bu süreç hamasi ve salt politik eleştiri aracılığıyla gerçekleştirilemeyeceğinden/gerçekleştirilmemesi gerektiğinden diyalektiğin tarihsel hareketi tabuta omuz verecek bir sürü aktörü de kitabın sayfalarına çağırdı; Platon, Aristoteles, Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Marx bu isimlerden bazıları.

Kitapla ilgili bu kadar ipucu yeter...

Gelelim teşekkür faslına...

Aslında her teorik çaba oldukça yalnız bir biçimlendirme sürecinin sonucunda ortaya çıkar ve söz konusu yalnızlığı talep de eder. Fakat dediğimiz gibi bu sadece biçimlendirme sürecidir ve biçimlendirilen insanlığın binlerce yıllık kolektif çabasının toplamıdır. Dolayısıyla teşekkür faslındaki her isim bir sınırlandırma işlevi görür, haksızlık yaratır. Bu nedenle yaşamımı kuşatan herkes ve herşeye teşekkürler.

Lakin ayrıcalık gerektiren üç isim var;

Bir Mayıs günü bizi terkeden **Taner Yelkenci** bunlardan ilki; "Parka ve yürek paramparça; gerisi sağır sessizlik... geçip gitti[k]"

Diğer ikisine gelince;

Bir erkek için öfkeden arzuya, tutkudan nefrete kadar tüm duyguların iç içe geçip yöneldiği tek bir varolan söz konusudur: KADIN; bende bu durumun belirlenim kazanmış hali **Eylem**'dir... Ve hayat onunla aynı düzeye gelecek tek bir şeye daha izin verir: KIZ/OĞUL; bendeki karşılığı **Dağlar**'dır... Tüm sayfalarda ikisinin kokusu vardır.

Teşekkürler...

Ersin Vedat Elgür

Diyarbakır-Ankara 2013

Giriş

"Metalar, artı-değer yaratmış bulunan sermaye-değerin -doğrudan doğruya üretim sürecinin kendisinden doğan- bir işlevsel varlık biçimi olarak meta-sermaye halini alırlar. Meta üretimi, eğer bütün toplumda kapitalist biçimde yürütülüyorsa, bütün metalar, ister demir cevheri, ister Brüksel dantelası, sülfürik asit ya da puro olsun, daha başlangıçta meta-sermayenin öğeleri olurlar. Bir yığın meta arasında hangilerinin nitelikleri gereği sermaye sınıfına girecekleri, hangilerinin ise sıradan meta hizmetini görecekleri sorunu, skolastik ekonomi politiğin durup dururken icat ettiği sevimli dertlerden biridir" (Marx, 1992a:44).

Felsefe ayrıntıya dalmayı ve orada kalmayı sever. Bunun için kınanamaz da çünkü işi budur: belirlenim kazandırmak. Bu görev iki türlü yerine getirilebilir; ilk olarak genelliği ve diğer varolanlar üzerine yayılmışlığı nedeniyle artık görünmez kılınmış olan bütünün, bileşenlerini açığa çıkarmak suretiyle ve ikinci olarak da *görünüşler*in çokluğu içinde kaybolmuş tekili, bütünün bileşenlerinden biri haline getirerek. İlki *soyutlama* ve ikincisi ise *diyalektik* olarak adlandırılır. Felsefe, kendisinin bu yetkin ürünleri konusunda son zamanlarda hayli kıskançtır ve kendi çocuklarını kolay kolay Varlığın kucağına bırakmaz. Bu Kantçı sakınma ve tedirginlik, kendi formunu Varlıkta aramaktan bu kaçış, kendi damarlarına kan sunan ve onu vareden utkunun bu unutuluşu oldukça haklı bir gerekçeye sahiptir: 'gerçek'leşme korkusu. Bu yüzden felsefe kendi sınırını ve varoluşsal uzamını korumak için geri çekilir. Geçmişteki deneyimlerine döner; *Daseinın hermeneutiğinden* bir *fenomenolojik ontoloji* (Heidegger,

2008:39)[1] üretirken Protagoras'ın ölçütü olarak 'insan'ı yankılar, *bütünün merkezinin bütünün dışında olduğu konusundaki* ısrar (Derrida, 1999b:165)[2] Gorgias'ın "hiç bir şey yoktur" ifadesini hatırlatır, felsefi bir sorunun biçimi olarak *yolumu şaşırdım!* (Wittgenstein, 2000:123)[3] tarzındaki cevap 'doğru yol' olarak doğal varoluşlarını gösteren ezcümle sofistlerin de cevabı değil midir?[4]

Fakat sofistler, zamanları itibarıyla bu cevapları vermekte haklıydılar. Çokluğu birlik ya da varolanları Varlık olarak örgütleyecek temel ve içkin bir ilkenin yokluğunda, zamanın egemenlik ilişkilerinden dolayımlanmak suretiyle üretilmiş ve varolanlara dışsal olan referanslar *ilke* rolünü üstleniyorlardı. Kimi zaman *idea*, kimi zaman tanrı, kimi

[1] "Ontoloji ile Fenomenoloji, felsefenin diğer disiplinleri arasında yer alan herhangi iki farklı disiplin değildir. Tersine bu iki terim, bizatihi felsefenin kendisini inceleme konusu ve ele alma minvali bakımından nitelendirilmektedir. Öyleyse Felsefe, Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir" (Heidegger, 2008:39).

[2] "Merkez bütünlüğün merkezindedir, ama yine de merkez bütünlüğe ait değildir. Bütünün merkezine başka bir yerde sahiptir. Merkez, merkez değildir" (Derrida, 1999b:165).

[3] "Bir felsefe sorunu şu biçime sahiptir: Yolumu şaşırdım" (Wittgenstein, 2000:123)

[4] Elbette *Varlığın unutulmuşluğunu* felsefesinin temel problemi olarak koyutlayan Heidegger'i sofistlerle birlikte konumlandırmak hakkaniyetli gözükmeyebilir. Aynı durum Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'ı için de geçerlidir. Keza *Nesnenin Bağlantısallığı Sorunu (Hume, Kant, Wittgenstein)* başlıklı doktora tezinde Oruç Aruoba'nın, Wittgenstein'ın 'iki dönemi' arasında herhangi bir kopuş olmadığı, her iki dönemde de "bütünün ancak merkezi bir öğe tarafından domine edilmek suretiyle" kendi bütünlüğüne sahip olduğu savıyla, *meta*nın merkezi bir birim olarak tüm varolanları Varlık olarak örgütleyen ontolojik hareketini de benzeştirebiliriz. Derrida için de benzer yorumlar üretebiliriz; mesela şu cümleler *ürünün meta biçimi*nin yaratmış olduğu dünyaya muazzam bir benzerlik göstermesiyle ontolojik savlar olarak da okunabilirdi: "... yapı veya yapının yapısallığı hep nötralize edilmiş ve indirgenmiştir: ona bir merkez vermekten, onu bir mevcudiyet noktasına, sabit bir kökene göndermekten ibaret olan bir jest yoluyla. Bu merkezin işlevi yalnızca yönlendirmek ve dengelemek, yapıyı örgütlemek değil, ama özellikle de yapının örgütlenme ilkesinin yapının oyunu olarak adlandırabileceğimiz şeyi sınırlandırmasını sağlamaktır. Kuşkusuz bir yapının merkezi, sistemin tutarlılığını yönlendirerek ve örgütleyerek, tümel biçimin içerisindeki öğelerin oyununa izin verir. Bu gün de her türlü merkezden yoksun bir yapı bizzat düşünülemezi temsil eder. Gel gelelim merkez açtığı ve mümkün kıldığı oyunu kapatır da. Merkez, merkez olmaklığıyla, içeriklerin, öğelerin terimlerin ikamesinin artık mümkün olmadığı noktadır. Merkez tarafından öğelerin permütasyonu ya da dönüşümü yasaklanmıştır" (Derrida, 1999b:165). Ama yine de bu yorum ve aşırı-yorumlar, *Platon'un Eczanesi* başlıklı metinde Derrida'nın, burjuva üretim tarzının, tüm varolanları Varlık olarak örgütleyen merkezi birimi olarak metanın hareketi yerine, henüz varolanları Varlık olarak örgütleyecek hiç bir ilkenin olmadığı Platon'un zamanını hedef seçmesini gözümüzden kaçırmaz. Nihayetinde, oldukça genelleştirilmiş -ve belki de karikatürize edilmiş- yukarıdaki yorumla söylemek istediğimiz şey sırasıyla, hermeneutiğin, post-modernizmin ve post-yapısalcılığın, ontolojiyi felsefenin temel disiplini olma noktasından uzaklaştırma çabalarının ortaklığıdır.

zaman da organik birlik anlayışının, bütünlüğü kuran merkezi birim olarak kabul edildiği bu savlara karşı sofistler, *birliği* dağıtan, 'ontolojinin yok merkezi'ni ileri süren ya da zamanları açısından henüz temel bir belirleyici olabilme olanağına sahip doğayı ilke olarak koyutlayan bir felsefi konum ürettiler. Varolanları *kendinde* ve tözsel bir belirlenime sahip çokluk olarak bırakan bu parçalanmaya karşı diyalektik, tekillerin *bir arada* ya da *yan yana* duruşu olarak çokluğu tözselliğinden -yalnızca düşüncede- soyutlamak/ayırmak suretiyle *birliğin* bileşenleri olarak örgütleyen düşüncenin formu olarak ortaya çıktı. Platon'da başlayan ve Aristoteles'te sistematik görünümünü kazanan ontolojik birliğin kaybı, diyalektiğe daha mütevazı görevler yüklese de Hıristiyan teolojisi tanrıyı, Varlığa rasyonalitesini veren dışsal bir *logos* olarak belirlediğinde, diyalektik, mantığın tamamının adı olarak kullanılacak bir biçimde -Platon ve Aristoteles diyalektiklerinin tüm sınırlarını ihlal eden eklektik bir bileşimle de olsa- ve tüm varolanlara sahip çıkma iddiasıyla geri döner. Kant, işte bu biçimiyle diyalektiği, empirik verilerin yokluğunda kategorileri kendi içinde genişletmek suretiyle koşulludan koşulsuza doğru yol alan *kuruntunun mantığı* olarak tanımladığında, diyalektiğin salt bir akıl yürütme biçimi olarak belirlenim kazandığı tarihsel bir momentini de sonlandırdı.

Kant'ın çıkardığı sonuç kesinlikle diyalektiğin yadsınması ya da yok hükmünde kabul edilmesi değildi. Aksine, diyalektik, nesnesinin bütünlüğünü ve birliğini kurma arzusuyla, aklın da tamlığını oluşturan, *düşüncenin* en yetkin formuydu. Kant, koşulludan koşulsuza doğru yükselmenin hareketi olarak diyalektiğe kritik bir çağrıda bulundu; içkin nedenlere geri dön! Aklın, sarsılmaz ve kendi kendine yeten bu tam kuruluşu, kendi ideal formunu Varlıkta bulma konusunda oldukça ihtiyatlı ve isteksiz olsa da, *saf akıl*, kendisini 'damarlarından kan akan insanla'[5] karşılaştıran akademik 'oyalanmacılığın' hiç anlayamayacağı kadar yaşam doluydu:

[5] "Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katıksız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. (...) Bu yönüyle insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden, vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum" (Dilthey, 1999:17-8).

> "Saf Aklın Eleştirisinin apriori kategorilerinde Voltaire ve La Mettrie'nin toplamından daha fazla tarih ve 'yaşam' vardır. Ayrımların en büyüğü aynı zamanda en somut olanıdır. Meta çağı ve onun 'teolojik nezaketleri,' bozulmaz ve otonom bir zihin[intellect] figüründe, el çabukluğuyla onu yakalayabileceklerini düşünenlerin bihaber olduğu bir netlikte tınlar" (Virno, 2001:168).

Virno'nun bahsettiği 'meta çağı'nın, bozulmaz ve otonom bir zihin figüründe tınlaması iki biçimde anlaşılabilir. Bir yanıyla kol emeği ve zihin emeği arasındaki ayrışmanın en saf görünümü karşısındayızdır, diğer yanıyla da *ürünün meta biçimi* tarafından koşullanan toplumun hareketi, aklın içkin ve nesnelerine birlik veren kategoriyel hareketi ile biçimce uyumlu hale gelmektedir.[6] Kantçı *anlama yetisi* nasıl ki nesnelerini belirli kategorilere uygunluk gösterecek özellikleri ile soyutlayıp bilgi sürecine katarak örgütlüyor ve onlara *kendilikler*ini bırakıyorsa, burjuva üretim tarzı da varolanları *değişim değeri* üzerinden *meta* formunda soyutlayarak onlara *kendilik*lerini bırakmaktadır. Kant'ta nasıl ki aklın içkin diyalektiği koşulludan koşulsuza yükselme edimiyle, nesnesinde kalan *kendindeliği* tamamen ele geçirmek istiyorsa, *ürünün meta biçiminin* diyalektiği de, her şeyi metalaştırmak suretiyle, nesnesinde *kendinde* kalan her şeyi absorbe etmek istemektedir. Günümüzde eğitimden sağlığa, barınmadan ulaşıma ve *mutlak* ve *göreli artı-değer*in bir biçimde arttırılmasına dair tüm *metalaştırma süreçleri,* aklın diyalektik hareketi ile metanın diyalektik hareketinin bu özdeşliğini açıkça gösterir. Böylece Kant'ın, nesnelerine bir *kendindelik* bırakması da iki açıdan doğrulanmış olur: bir yandan *salt görünüş* olan verili realitenin bu *görünüşü* üreten daha köklü bir zemin aracılığıyla domine edildiğinin sezgisi, diğer yandan *burjuva üretim tarzının* henüz belirginleşmemiş bütünlüğü ve *metalaştırma süreçlerinin* 18. yy'daki yaygınlaşmamışlığı. Fakat Kant *Saf Aklın* hareketini, zamanının gerçekliğinin onu sınırlamasıyla da bağlantılı olarak, metanın diyalektik hareketinde değil de *Dünya Yurttaşlığı Amacına*

---

[6] Akıl ile burjuva üretim tarzı arasındaki tarihsel benzerliğe dair ikinci yorumumuz aracılığıyla Virno'dan ayrıldığımızı belirtmek gerekir. Keza Virno, günümüz itibarıyla, kapitalizmin değişen yapısının iş ve üretimin yapısını değiştirdiğini söylemekte, bu yönüyle de *gerçek soyutlama*yı ürünün meta biçiminin hareketinde değil *"genel zeka"*nın soyutlanmasında aramaktadır.

Yönelik Genel Bir Tarih İdesi[7] ve *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*[8] metinlerinde, heuristik olarak doğanın hareketinde aradı.

Aklın hareketi ile Varlığın hareketinin uygunluğuna dair ilkenin yetersiz tespitinden kaynaklı çekinceleri de içinde barındıran Kantçı sav Alman İdealizmi'ni harekete geçirdiğinde, artık sabit ve değişmez bir tözsellik anlayışı yerine kendi kendini üreten bir töz anlayışı da, *ürünün meta biçiminin* hareketinden kendini üreten *burjuva üretim tarzı*na uygun olarak ortaya çıkıyordu. Fichte'de *Ben*in ve Schelling'de *maddenin kendisiyle dolayımlanmasının sonucu olarak doğa*nın, diyalektik hareketi devindiren ilkeler olarak düşünüldüğü denemelerden sonra Hegel, tüm tarihi belirleyen ilkelerce mistifize edilmiş bu tür tarih felsefesi denemelerine karşı ilkenin öznenin, toplumun ve doğanın dolayımlanma tarzlarına göre dönemler içinde değiştiği ve bu dönemlerin *fenomen*ler olarak belirlenim kazandığı; böylelikle de, içerikli biçimde değil ancak *düşünce belirlenimi* olarak "ilkenin formunun ilke" olarak belirlendiği *tin*in hareketini diyalektik hareket olarak sundu.[9]

Her ne kadar Kant'ın kalmış olduğu sınır, ilkenin tespit edilememesinden kaynaklı, Alman İdealizmi'nin ve Hegel'in de sınırı olarak kaldıysa da, hem soyutlamanın hem de diyalektiğin sadece düşünmenin yetkin bir biçimi değil aynı zamanda Varlığın da hareketi olduğu belirlenim kazanıyordu. *Kendinde* olanın tespit edilmesine dair Hegelci başarısızlık ve bu nedenle de *reelliğin* zemininin diyalektik hareketin zemini olarak görülmesinden kaynaklı 'mantığın maddeye' dayatılması sonuç olarak ortaya çıksa da 'maddenin mantığına' dolayısıyla da *ontolojik* olana, Hegelci savlar aracılığıyla geçişte Marx

---

[7] Kant, Immanuel, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer,* ed. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu *'Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi,* çev. Uluğ Nutku, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2006, ss.30-48

[8] Kant, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar, 'Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme',* çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss.223-67

[9] Elbette burada, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* ve *Tarih Felsefesi* metinlerindeki 'irade'nin ve 'özgürlüğün' tüm tarihi baştan sona kateden ve bu diyalektik hareket sayesinde kendilerinin de belirlenim kazandığı ilikeleri gözden kaçırıyor değiliz. Fakat burada daha çok *düşünce belirlenimleri* düzeyinde *Mantık Bilimi* ve *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya çıkan sonuçları göz önünde tutuyoruz.

hiç zorlanmadı. Adam Simith'in, *Ulusların Zenginliği* metninin Almanya'daki ilk okurlarından biri olan Hegel, Simith tarafından merkezi bir birim olarak sunulan emeği tinin emeğine ve 'görünmez el'in piyasayı düzenleyen hareketini de tinin diyalektik hareketine çevirmek suretiyle alıp kullanmıştı. Marx, Hegel eleştirisi üzerinden tekrardan ekonomi-politiğin zeminine ve burada da ekonomi-politiğin sadece betimleyici bir tarzda ve 'ussal' olarak sunduğu burjuva üretim tarzının oluşma sürecine eğilmek ve 'ussal' olanın 'zor'a dayalı olduğunu göstermek için ekonomi-politiğin eleştirisine odaklandı. Böylece Alman felsefesi ve ekonomi-politiğin eş zamanlı ikili kritiği *Kapital*'e giden yolu döşemeye başladı. Bu yolun göstereceği sonuç aynı zamanda ontolojinin almış olduğu son biçimi de gösterecekti; Žižek'in Freud'un rüya analizi ile Marx'ın meta analizini eş zamanlı okumasından çıkarmış olduğu ontolojinin son biçimi Varlığın 'sırrını' şu şekilde koyutluyordu: "analizin örtüsünü kaldıracağı 'sır,' biçimin (metaların formu, rüyaların formu) gizlediği içerik değil, aksine bizzat bu biçimin 'sırrı'dır" (Žižek, 1989:11; 2002:27).[10]

Marx'ın iki yönlü eleştirisinin sonucu, bir zamanlar sadece olumsal ve sınırlı bir kullanıma sahip olan *ürünün meta biçiminin* tüm varolanları, onlardaki *kullanım değerini değişim değerine* dönüştürmek suretiyle Varlık olarak örgütlemesinin ve herşeyi kendi formunda yeniden-üretmesinin bir analizi biçiminde ortaya çıktı. Düşünme nasıl ki varolanları, (farklı farklı biçimler altında) baştan itibaren bir ilkeye bileşen haline getirerek Varlık formunda tespit etmek istiyor ve bunu nihayetinde dışsal hiç bir referansa başvurmadan tamamen nesnesine içkin bir belirlenim aracıyla diyalektik olarak kanıtlamak istiyorsa, söz konusu diyalektik hareket şimdi de *meta biçimi* tarafından, ama bu sefer gerçeklikte örgütlenmektedir.

---

[10] "Klasik politik-iktisat yalnızca meta biçiminin ardında gizlenen içerikle ilgilenmektedir ki gerçek sırrı, biçimin *ardındaki* sırrı değil *bu biçimin kendisinin sırrını* açıklamamasının nedeni de budur. *Değer büyüklüğünün sırrını* gayet doğru açıklamış olmasına rağmen, meta klasik politik iktisat için gizemli, anlaşılmaz bir şey olarak kalır -rüyadakiyle aynı durum: Gizli anlamını, örtük düşüncesini açıklamamızdan sonra bile, rüya gizemli bir olgu olarak kalır; rüyanın biçimi, gizli anlamın kendini bu tür bir biçim içinde saklamasını sağlayan süreç hala açıklanmış değildir" (Žižek, 1989:15; 2002:31).

Tüm varolanları, *değişim değerleri*ni kendilerinden *soyutlamak* suretiyle *meta* formunda birbirine bağlayan diyalektik böylece hem ontolojinin Varlık tasarımının Hegel ile ortaya çıkan biçimine belirlenim kazandırıyor hem de diğer tüm varolanların kendisiyle ilişki içinde olduğu zemini Varlık olarak tanımlamak suretiyle ontolojiyi temel disiplin olarak yeniden-üretiyordu. Felsefenin bu en büyük utkusu; düşünme ile varolanları bir ve aynı formda kavrama, gerçekleştiğinde, Hegel tarafından en yüksek bilinçlilik formu olarak düşünülen felsefe de, ekonomi-politiğin içine çözülmek suretiyle gerçekleşmiş oluyordu. Çünkü onun en yüksek edimleri olan ve hem aklı hem de nesnesini, bütün formunda örgütleyen soyutlama ve diyalektik, gerçekliğin kendisini de, *meta*nın merkezi birim olmaklığında bütün olarak örgütlüyordu. Fakat elbette ki, daha önce düşünme ve Varlık arasında bir türlü kurulamayan ama ancak burjuva üretim tarzının yaygınlık kazanmasıyla olanaklı hale gelen bu özdeşlik, tamamen Varlığın hareketi tarafından domine ediliyordu. Žižek'in ifadesiyle "Düşünce henüz saf soyutlamaya ulaşmadan önce, soyutlama pazarın etkin toplumsal işleyişinin parçasıydı" (Žižek, 1989:17; 2002:32).[11]

Düşünmenin nesnesiyle formel uygunluğunun bilinci olarak Hegelci felsefe tasarımı Marx'ta düşüncenin formuyla nesnesi arasındaki gerçek bir uygunluğa dönüşürken, politika da felsefeden daha yüksek bir bilinçlilik formu olarak tarih sahnesindeki yerini alıyordu. Fakat nasıl ki Varlığın hareketi diyalektiğin almış olduğu tarihsel momentleri, salt bir araştırma yöntemi olmakla *soyut (ideal), ideal* olanın nesnesinde kendisini denemesi yönüyle *olumsuz-ussal (reel)* ve nesnesinde

[11] Aynı sonuç, bu kadar netlikte olmasa da birçok Marksist ve Marksizme yakın düşünürler tarafından da sık sık dillendirilmektedir. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology,* başlıklı çalışmasında bu konuya özel olarak dikkat çeker ve soyutlamanın ya da soyut düşünmenin zamanımızdaki en temel biçimlerinin, metanın burjuva üretim tarzı içindeki formuyla ve bu formun toplumsalın uzamına sunduğu değişim ve hesaplanabilirlik ilkesiyle birlikte doğduğunu söyler (Sohn-Rethel, 1978:34). *Girişin* soyutlama tartışmalarıyla ilgili yerlerinde Alberto Toscano'nun *The Open Secret of Real Abstraction metninden faydalanıyorum;* Toscano, Alberto, *The Open Secret of Real Abstraction. Rethinking Marxism*, 20(2), 2008, ss.273-287. Bu metin Ayşe Deniz Temiz tarafından türkçeleştirilmek suretiyle, http://bizdnyannyerlileri.blogspot.com/2012/04/gercek-soyutlamann-aleni-srr-alberto.html adresinde yayınlanmıştır. Ayrıca Toscano'nun soyutlama ve diyalektikle ilgili olarak aynı başlığı taşıyan konuşmasının videosuna şu adresten ulaşabilirsiniz: http://www.youtube.com/watch?v=RKx6ae2rgI8

kendisini upuygun bulmasıyla ilgisinde *olumlu-'ussal' (Ontolojik)* olarak diyalektik bir formda belirliyorsa, diyalektiğin diyalektik gelişiminin tarihsel olarak almış olduğu biçimler de, ontoloji tarafından dolayımlanmak suretiyle politikaya üç tarihsel ve mantıksal moment üzerinden belirlenim kazandırır: *İdeal-politik, Reel-politik* ve *Onto-politik.*

Yukarıdaki sunuşumuzdan da anlaşılacağı üzere *onto-politik,* politikanın, diyalektiğin ontolojik belirlenimini kazandığı Marx'ta almış olduğu biçimdir. Politikanın kavramsal haznesinin ontolojinin kavramsal haznesi ile neredeyse örtüştüğü bu en köklü siyasal biçim, nasıl ki dinsel düşünme, nesnesini geride bırakıp formunu felsefeye vermek suretiyle onu daha yüksek bir bilinçlilik momenti olarak ürettiyse, felsefenin kendi içeriğinden arınmak suretiyle formunu daha yüksek bir bilinçlilik biçimine yükseltmesinden ortaya çıkar.[12] Politikada içerilmiş felsefenin formunun, nesnesiyle daha önce hiç gerçekleşmemiş bu kadar sahici bir uyumu, 19. yy'ın ikinci yarısı itibarıyla tüm gözleri varolanların birliği olarak Varlığa yöneltmiş ve Marx'ın *Kapital*'i ile ontoloji, bu yeniden-üretiminde tekrardan temel disiplin olma olanağına kavuşmuşsa da 20. yy'ın ilk yarısından itibaren, felsefenin, Descartes'da ortaya çıkmış özne tasarımına kadar geri çekilen bir pratiği ile karşılaşılır.

Marx'ın ontolojisini ve felsefenin 'gerçek'leşmesi ile politikanın aldığı yeni biçimi, kendisine yönelik bir saldırı olarak algılayan felsefe,

---

[12] "Son" ve "aşma" kavramlarının, eklemlenmiş oldukları nesne ile ilişkileri sıradan bilinç açısından olduğu kadar bilincin daha yüksek formları için de problemli bir meseledir. Çünkü düşünme, aşılmış olanın sonlanmış da olması gerektiğine dair refleksif bir eğilime sahiptir. Oysa refleksif olmayan ve rasyonel bir akıl yürütme edimi aşılmış olanın sadece aşılmış olduğunu beyan eder; aşılmış olan aşana eklemlenir ya da *aufhebung.* Aşan bu saatten sonra aşılmış olanı, epistemolojik açıdan retrospektif olarak domine ettiği gibi ontolojik olarak da absorbe eder. Felsefenin politika tarafından aşılmış olmaklığı ya da dinin düşünce formunun felsefe tarafından aşılmış olması, bir bilinçlilik formu olarak politikanın din ya da felsefeyi geçersiz kılmak sureti ile kendi gerisinde bıraktığı anlamına gelmez. Fakat felsefe ya da din, bundan sonra kendi düşünce formlarının varolanlarla kurmuş olduğu ilişkiyi, düşünce ve varolanlar arasındaki ilişkiyi çok daha yetkin ve başarılı bir biçimde kurmuş olan politikanın düzeyine referansla kurmak zorunda kalırlar. Bu yönüyle "aşma", bir öncekinin yetkin formunu da koruyarak niteliksel bir kırılmayla daha öncekini içerik bakımından alaşağı etmiş olsa da, geride aynı içeriğe bağlı kalanın formunu da "yükseltir". Bu yönüyle günümüz "felsefeciler"inin neredeyse tamamının, felsefenin tüm disiplinlerini siyasal olana eklemlemek suretiyle görünür olabilmelerinin anlamı da *son* ve *aşma* arasındaki bu ilişkide saklıdır.

kendisine merkezi bir konum ürettiği özneyle dolayımlanmak suretiyle, varolanların birliği olarak Varlığı tekrardan üretmeye ya da böyle bir birliğin hiç olmadığı iddiasıyla *Varlık yoktur* savına doğru geri çekilir. Varlıktan bu feragat, muazzam bir kuşatmaya karşı kendisini kale içine hapseden etkisiz bir savunma durumunu ortaya çıkarır. Hiç birinin etkisi, çeyrek yüzyılı geçmeyecek ekoller ve okullar üreten bu girişimlerin sonuçlarını, Marx, burjuva üretim tarzı karşısında işlevsizleşen imparatorluğu, tekrar kurmaya çalışan Louis Bonaparte'ın hükümet darbesini değerlendirirken çoktan ilan etmişti: "imparatorluk pelerini en sonunda Louis Bonaparte'ın omuzlarına düştüğü gün, Napoléon'un tunçtan heykeli, Vendöme dikilitaşının tepesinden gümbürtüyle devrilecektir" (Marx, 1990b:152). Ve yine aynı metin içinde Hegel'in "tarihte her şey iki kez tekrarlanır" savına karşılık "Hegel eklemeyi unutmuş, birinci kez trajedi olarak, ikinci kez komedi olarak" (Marx, 1990b:13) ifadesi de, felsefenin sofistlerin konumuna doğru çekildiği 20. yy'daki yeni biçimine oldukça uygun saptmalardır.

Çalışmamız, temel disiplin olarak ontolojiyi ve onun 19. yy'da almış olduğu en yetkin biçimi (kimi zaman kabul etme görüntüsü altında) yadsıyan ve bu nedenle de etkili bir politik perpsektif üretemeyen felsefenin güçsüz geleneklerine bakmaları gereken yeri, kapitalizmin dünyayı *bir dünya* olarak örgütleyen hareketini hatırlatmaktan daha fazlasını yapma amacında değildir. Ama söz konusu *anemnesis,* felsefenin bilgi sunan değil bilinçlilik üreten bir etkinlik olmasından kaynaklı nesnesini deneyimlemeyi zorunlu bir koşul olarak önümüze çıkarır. Bu nedenle çabamız, düşünme ile Varlık arasındaki ilişkiye dair üretilmiş en yetkin form olan diyalektiğin tarihsel belirlenimlerine ve diyalektiğin kendisinin de diyalektik gelişimine odaklanmak suretiyle, ontolojinin tarih içindeki yeniden-üretilmiş biçimlerine dikkatleri çekmek ve bunlara karşılık gelen politikanın kuramsal belirlenimlerini sunmak arzusundadır.

1

1.Bölüm

DİYALEKTİĞİN *SOYUT* BELİRLENİMİ: PLATON, ARİSTOTELES, KANT

- **Dışlanan Kuruntulardan Kuruntunun Mantığına**
- **Platon'da Diyalektik: Diyalogdan Monoloğa**
- **Aristoteles'te Diyalektik: Konstrüktif Düşünce**
- **Kant'da Diyalektik: Sınırların Aşılması ya da Bilginin Sınırları**
- **Değerlendirme: Akıl Yürütmenin Olumsallığından Aklın Mantığına**

Dışlanan Kuruntulardan Kuruntunun Mantığına

Felsefe diğer bilimler gibi verili olan bir nesnenin bilgisini ortaya çıkarma amacı gütmediği gibi belirli nesnelerin ilişkiselliğinin oluşturduğu bir araştırma uzamına da sahip değildir. Böyle bir mekânsızlık, nesnesinin belirsizliği kadar söz konusu çabanın sonucunu da belirsizliğe mahkûm eder görünmektedir. Fakat felsefe, *her şeyin ondan meydana geldiği şey* anlamındaki arkheyi arayışındaki naif çabadan itibaren kendini öyle bir konuma yerleştirir ki, belirli nesneler toplamının oluşturduğu bir uzamı kendine merkez seçmek yerine kendi inceleme uzamını bizzat kendine has etkinliği aracılığıyla üretir. Üretilmiş bu yeni uzam üzerindeki işlemler belirli bir nesneler topluluğunu kendine bilgi uzamı olarak almadığından etkinliğin sonucu da *bilgi* olarak ortaya çıkmaz. Felsefenin kendine has etkinliğinin sonucu *bilgi* değil her zaman yeni bir *bilinçlilik formu*dur.

Felsefenin kendine has etkinliği aracılığıyla üretmiş olduğu bu yeni uzamı *bilinçlilik formu* olarak tanımlamak ve bir bilme etkinliği alanının alışıldık anlamda bir nesnesi olmadığını söylemek zorunlu olarak şu sonucu doğurur: söz konusu etkinlik hem üzerinde işlem yapılan

nesne hem de söz konusu işlemi yapan öznedir. Bu nedenle de felsefenin her dönem aramış olduğu özne ve nesne özdeşliği öznenin kendisinin dışında olan verili bir nesne ile özdeşliği değil, bizzat kendine yöneltmiş olduğu etkinliğin sonuçlarına dair eksiksiz bir tasarım elde etme çabasıdır. Naif ve sıradan bilme etkinliği kendinin, yani bilmenin mutlak formuna ulaşmak istemektedir; bilme edimi kendi tamlığını aramaktadır. Felsefeye dair söz konusu savların geçerliliği kabul edildiğinde, felsefenin başlangıcı *her şeyin ondan meydana geldiği şey*in maddi temeline dair rasyonel sorular soran Thales değil, kendi bilme ediminin sonuçlarını sorun haline getiren Herakleitos'tur. *Doksa* ile *aletheia* arasındaki bu ilk ayrımın aynı zamanda felsefe tarihinin ilk diyalektikçisi olan bir düşünürden gelmesi hiç de tesadüfî değildir. Keza diyalektik düşünmenin varlığını borçlu olduğu şey harekettir; hareket nesnenin ele geçirilemezliğinin ifadesidir. *Hakiki bilgi* ile *doksa* arasındaki uçurumun nedeni de bu harekettir; ama *doksa* hareketin ve devinimin sürekliliği yüzünden nesnenin anlık görünüşüne takılan bilincin bir yargısı olarak ortaya çıkmaz; *doksa* tam anlamıyla nesnenin duyulara verilmiş olan anlık görünüşünün bilgi olduğunu düşünen bilinci tanımlayan bir sıfattır.

Felsefe yapma etkinliğinin bütününün Herakleitos ve Parmenides'in *aletheia-doksa* ayrımı tarafından motive edildiği Platon, bilincin bu kuruntularını bilme sürecinden dışlayabilmek için gerçekleştirdiği çabaların en yetkin sonucu olarak bir düşünme formu kullanır; hem de bu yetkin düşünme formunu diyalektik adı altında tüm diyalogları boyunca geliştirir. *Menon* diyaloğundan başlayıp *Yasalar*'a kadar kesintisiz bir şekilde süren bu çaba ileri sürülen yargıların yanılgılar taşımasından çok daha köklü bir soruna odaklanmaktadır: nesnenin bilgisinin nasıl üretileceği hakkındaki kuruntular esas *doksa*yı oluşturmaktadır. Diyalektik esas olarak bilgi nesneleri hakkında ileri sürülen kuruntuları tek tek yoklayan bir yöntem değil; insan düşünmesinin bilgilenme ile ilgili köklü kuruntusunu dışlamaya çalışan bir bilinçlilik formudur.

Bu köklü kuruntunun dışlanma çabası Aristoteles ile devam eder; fakat önemli bir farkla: artık Varlık homojen bir bütün olarak görülmemekte ve 'varolanların farklı farklı varolduğu' savı insanın bilme

ediminin yeni bilinçlilik düzeyinin temel savı olarak kabul görmektedir. Bu sav doğal olarak Platon'un homojen Varlık tasarımında, kendini, kesin bilimlerin ideal örneği olarak gösteren matematiği örnek alarak oluşturmaya çalışan diyalektiğin konumunu da etkilemiştir. Matematik ve fiziğin varlıksal belirlenimlerinin kesinliğe izin veren niteliği diğer varlık tabakaları için ideal bir örnek olmaktan çıkmış, böylece diyalektik, varolanlarla mutlak bir özdeşleşmenin 'kıskanç' metodu yerine, tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli ilkelerin hiçbir zaman üretilemeyeceği pratik bilimlerin varlık sferine dair bir yönteme dönüşmüştür. Platon tarafından düşünmenin doğal bir eğilimiymiş gibi lanse edilen diyalektik, varlık tasarımlarındaki bu dönüşümle ilgisinde işlenmeye ve formüle edilmeye ihtiyaç duymuştur. *Organon*'un, *Yorum Üzerine* ve *Kategoriler* dışında tüm kitaplarında üzerine konuşulan ve formüle edilmeye çalışılan diyalektik, böylece Aristoteles tarafından hem bir *akıl yürütme* formu hem bir *araştırma yöntemi* hem de *retorik* için kullanışlı bir yöntem olarak işlenmiştir. Fakat ister bilgi nesnesiyle ilgisinde kesin sonuçlara ulaşılamayacak olan bir varlık sferinde akıl yürütmenin formu olarak işlesin, ister bilimlere ilk ilkelerini verecek bir araştırma metodu olarak alınsın, isterse de tartışma uzamında argüman geliştirmenin nitelikli bir yöntemi olarak retorikte kullanılsın; her birinde de kuruntuların dışlanması temel amaç olmuştur; ama nasıl *kuruntuların*?

Diyalektiğin Aristoteles tarafından formüle edilme süreci doğal olarak diyalektiğin işleyeceği zeminin de tekrardan tanımlanması sonucunu gerektirmiştir. Özellikle bir araştırma yöntemi olarak kullanılış formu, Platon'un kullandığı anlamda akıl yürütmeye başlangıç olarak alınan *kuruntu* ile akıl yürütmenin sonucunda ortaya çıkan sav arasında nitelikçe bir benzerliğe sahipti. Platon açısından bakıldığında hem başlangıç hem de sonuç -öncüllerin varlıksal yapısı nedeniyle- *ideatik* bir kesinliğe ulaşamadığından kuruntu olma özelliği taşıyordu. Aristoteles'in buradaki müdahalesi 'kuruntular' arasında nitelikçe bir ayrıma gitmek oldu: paralojistik ve eristik akıl yürütenin öncüllerinin niteliği ile diyalektik akıl yürütmenin öncülünün niteliği arasındaki farkları belirleyen Aristoteles böylece, yine Platon tarafından kuruntu sayılabilecek *endoksa*yı diyalektiğin öncülü konumuna getirdi.

Aristoteles'in *endoksa*yı, yaşamımızın büyük bölümünü kuşatan pratik bilimler için öncül haline getirmesi, kendisinin tahayyüllerinin çok ötesinde sonuçlara yol açtı. Özellikle diyalektik tasım ile tanıtlamalı tasım arasındaki öncüllerinin niteliği farkını görmezden gelen Ortaçağ ve 17.yy düşüncesi tanıtlamalı tasımın öncülü olarak *endoksa* bile olmayan kuruntuları kullanmaya başlayınca teolojinin referanslarından üretilen muazzam bir metafizik kütlesi ortaya çıkmaya başladı. Mantıksal bakımdan, formel olarak dedüktif olan ve öncülleri açısından da demonstratif muamelesi gören bu akıl yürütme biçimi öncüllerinin kesinliğini hiç de mantıksal olmayan bir alandan devşirmeye başladığında Kant, bu şekilde bir akıl yürütmenin mantığını, *kuruntunun mantığı* olarak tanımladı. Diyalektik artık nitelikli bir akıl yürütme olarak değil; aklın sınırlarını aşan bir akıl yürütme biçiminin adıydı. Platon'la *kuruntuların* dışlanmasının yöntemi olarak tasarlanan diyalektik, Aristoteles'in vermiş olduğu mantıksal formun, kendisinden sonra -tabiri caizse- iğfal edilmesi sonucu Kant tarafından *kuruntunun mantığı* ifadesi ile karşılandı; fakat sonuç hiç de Kant'ın tahmin ettiği gibi olmadı.

Platon'da Diyalektik: Diyalogdan Monoloğa

Bir kandamlası, dünyayı alt eden özgür yüreği içinde aktığı sürece felsefe, rakiplerine karşı Epiküros'la birlikte şöyle haykıracaktır: "Dinsiz kişi, çoğunluğun tanrısını ortadan kaldıran değil çoğunluğun inandıklarını tanrılara yükleyen kişidir"[13] (Marx, 1841).

Hegel *Mantık Bilimi*'nde, diyalektiğin Platonik biçiminin "olgunun kendisine ait olmayan, dışsal ve olumsuz bir edim" (Hegel, 2008:39) olduğunu söylerken, bu kavrayış şeklinin gerçekliğin devinimine karşıt biçimde, salt öznelerin, kendi savlarını yine kendilerinin diğer savlarıyla çelişkiye sokması sonucu düşünmenin içkinliğinde sınırlanmış olduğunu ifade eder.[14] Söz konusu durum, Hegel'in 'yöntem'inin diyalektik olmadığını ispatlamaya çalışırken Platon'un diyalektik kavrayışı ile gerçekliğin diyalektik devinimini karşı karşıya koyan Alexandre Kojéve tarafından da tespit edilir; Platoncu diyalektiğin en sonunda mantıksal ve gerçeklik arasında bir uyuma ulaşsa dahi bu

[13] Marx, Karl, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım,* çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s:xi

[14] Hegel'in bu tespiti genel olarak diyalektiğin tarihsel belirlenimleri ve özel olarak da çalışmamızın, diyalektiğin bir yeti olarak aklın olumsal bir kullanımından aklın zorunlu içkin hareketi olarak tasarlanışına doğru evrilmesini ele alan ilk bölümü için oldukça önemlidir. Keza salt bir araştırma ya da düşünme yöntemi olarak diyalektiğin yeni bir belirlenim kazanabilmesi, ancak bu biçiminin tam bir yetkinlikle ortaya çıkmasına bağlıdır. Platon'la başlayan süreç Kant ile sonlandığında, diyalektik, aklın kendi sınırları dışına çıktığında kuruntya dönüşecek olan zorunlu ve içkin formuyla tarihsel bir dönemini tamamlar.

kavuşmanın Parmenidesçi *hen* anlayışının sabit ve durağan varlık anlayışının bir onaylanması anlamına geldiğini söyleyen Kojéve "bu durumda diyalektik hareket, insansal söylemin ve düşüncenin bir hareketidir; ama düşünülen ve hakkında söz edilen gerçeklikte diyalektik olan hiçbir şey yoktur. Yani burada diyalektik, felsefi bir araştırma ve açıklama *yöntemi*dir sadece" (Kojéve, 2000:183) demektedir.

Ünlü Hegel yorumcularından olan Jean Hyppolite de Hegelci diyalektiğin perspektifine yerleştiği an, geçmişin anlam ve öneminin şimdiki zaman(lar) aracılığıyla serbest bırakılışını ifade eden après-coupik bir okumayla Platon, Aristoteles ve Kantçı diyalektiği tıpkı Kojéve gibi hem belli bir form altında bir araya getirir ve onları guruplar hem de bu gurubu gerçekliğin somut hareketinin diyalektik devinimi karşısında salt düşünmenin bir araştırma yöntemi olarak diyalektiği kullanmakla niteler. Hyppolite'e göre, *diyaloğun* karşılıklı konuşma ya da iki *logos*un karşılaşması anlamına bağlı kalarak kendini sözel bir karşıtlık üzerinden tanımlayan Platon'un diyalektiğine karşı "insan yaşamının devinimini somut olarak kavramak isteyen" (Hyppolite, 2010:117) Hegel'în diyalektiği yeni bir bilinçlilik momentini ifade etmektedir.

Varlığın hareketinin ve bilmenin gelişiminin art-zamanlı özdeşliğinin Hegelci tasarımı, geriye dönük olarak Platon'un diyalektiğini bilimsel olmamakla itham eder; çünkü Varlığın kendini tümlemesinin hareketini "ileriye devindiren şey içeriğin içselliği, kendinde taşıdığı diyalektiktir. Açıktır ki bu yöntemin gidişini izlemeyen ve onun yalın dizemine uygun olmayan hiçbir açımlama bilimsel sayılamaz, çünkü bu olgunun kendisinin gidişidir" (Hegel, 2008:38). *İçkin öteye-geçiş*in reel[15] belirlenimlerinin Platon'un diyalektiğindeki eksikliğini olumsuz olarak gören Hegel ve Hegelci konumlanma noktasının itirazını temellendiren zemin aynı zamanda bir araştırma yöntemi olarak

[15] Burada 'ontolojik' yerine 'reel' kavramını tercih edişimizin özel bir nedeni var. Keza Fichte, Schelling ve Hegel nezdinde Alman İdealizmi'nin diyalektiği, Platon, Aristoteles ve Kant'ın diyalektik kavrayışları karşısında, sadece düşünmenin değil aynı zamanda oluşun da hareketi olarak kavranır ve bu vesileyle ontolojik bir diyalektik olarak tanımlanır. Fakat çalışmamız, III. Bölümde, Marx'ın diyalektiğini, bu iki gurup diyalektik anlayışının dışında ontolojik bir diyalektik olarak betimlediğinde, farkını vurgulamak amacıyla Hegel diyalektiğini 'reel' bir diyalektik olarak tanımlayacaktır.

diyalektikle reelliğin gelişiminin ilkesi olarak diyalektiği ayırt eden zeminle aynıdır. Parmenidesçi *hen* ile Herakleitosçu *logos* kavrayışları arasındaki ontolojik fark ve bunlardan birinden yana tercihte bulunmak Platoncu ve Hegelci diyalektiği baştan sona kateden ayrım çizgisini oluşturur. *Aletheia* ve *doksa* arasındaki farkın tarihteki ilk felsefece sorgulanışının aktörleri olan bu iki filozof *episteme* ile ilgisinde iki ayrı noktaya odaklanırlar: devinimsizlik ve oluş.

Şimdi ve burada olanın şimdi olduğundan daha fazla/başka da olabilmesinin bilginin olanağının ortadan kalkışı olarak kavrandığı Parmenidesçi bütünlük anlayışı, bilgi nesnesi olarak *şey*in kendisini seçince devinimsizlik ve tamamlanmış bütün anlayışının ıraladığı bir ontoloji sonuç olarak ortaya çıktı. *Şey*in kendisine yönelik bu bilgi-kuramsal tercih daha sonra Platon'da -Herakleitosçu *oluş*un kendini dayatması ile- *idea*ların ontolojik ve epistemolojik düzlemini inşa edecektir. Herakleitos ise bilgi nesnesi olarak *şey*e odaklanmak yerine *logos* olarak tanımladığı, *oluş*un yasalılığına gözlerini dikecektir. Gündelik duyusal alırlığın gösterdiği devinimi hepten yanlış olarak tanımlamak yerine bilgi nesnesini değiştirerek, değişen gerçekliğin içindeki *harmonia*yı *aletheia*nın uzamı olarak belirleyen Herakleitos her ne kadar Parmenides gibi bilginin olanağını bütünlük kategorisi ile ilgisinde tanımlamış olsa da felsefe tarihi açısından ontolojik ve bilgi kuramsal büyük yarılmayı görünüşe getirmiştir.

Bu gerilim içinde kendi felsefesini oluşturmaya çalışan Platon -genellikle ifade edilenin aksine- hem ontolojik hem de bilgi kuramsal olarak Parmenidesçi çizgiden yana tercihini koyacaktır. *Oluş* yerine *şimdi ve burada*yı bilgi nesnesi olarak seçtiğinizde verili dünyanın tamlığı da öncül olarak kabul edilmiş olunur. Sorun artık verili olanın hakikatini keşfetmek ve bu keşfi engelleyen unsurları ortadan kaldırmaktır. Hakikatin fenomenler halinde momentler üzerinden tarih içinde açıldığı ve Varlığın *şimdi ve burada*sının kesintisiz yadsımalar halinde ancak zamansal bir hakikat oluşturabildiği Hegelci sav *Kavram*ın tarihsel serüvenini diyalektik olarak kavrayabilse de Platon için diyalektik ya da başka herhangi bir yöntem ancak bilmenin yöntemi olarak gelişebilir. Peki, Hegel'in ve Hegelci perspektifin geriye dönük

olarak olumsuz biçimde nitelediği bu diyalektik anlayışı gerçekten Hegel karşısında -tarihsel aralığın büyüklüğüne rağmen- geri bir konum olarak nitelendirilebilir mi? Bu soruya verilecek cevap Marksist diyalektiğin ne'liğini de büyük oranda belirleyecektir.[16]

Platon'un diyalektiği kavrayış ve kullanma biçiminin Hegelci diyalektik bakımından 'geri' bir adım olup olmadığını anlayabilmek için Platon'un diyalogları içinde tarihsel bir yolculuğa çıkmak gerekir. Ama yolculuk boyunca karşılaşmak istediklerimize yolculuğun hemen başında ışık tutan ufak bir tartışmaya ihtiyacımız var. Slavoj Žižek *Paralaks*'ta Platon'un *Mağara Alegorisi*ni tartışırken, buradaki esas sorunun "naif doğru bir gerçekliği sınırlı, çarpıtılmış bir perspektiften algılayan ve böylece imgelemlerinde gerçek şeyle karıştırdıkları sahte putlar yaratan insanların fikirleri" ile ilgili savlarda olduğunu söyler.

> "Bu naif fikrin sorunu bizi, güvenli mekânından, doğru gerçekliği onun çarpıtılmış yanlış(algısıy)la karşılaştırabilen tarafsız bir gözlemcinin dışsal konumuna yerleştirmesidir. Burada kaybolan şey, bizim hepimizin mağaradaki insanlar olmamızdır -yani mağaranın gösterisine gömülmüş olan bizler, nasıl, bir anlamda kendi kendimizin omzuna çıkıp doğru gerçekliğe bakabiliriz? Gölgeler dünyasındaki küçük tutarsızlıkları, gerçeklik sandığımız şeyin yapay bir gösteri olduğunu belli eden küçük tutarsızlıkları mı aramamız gerekir? (Matrix'teki o sahne gibi: bir kedi odayı iki kez geçer; böylece dikkatleri Matrix'in işleyişindeki bir aksaklığa çeker) Ne olursa olsun bizlerin, yani mağara adamlarının mağaranın dışındaki 'doğru gerçeklik' fikrine ulaşmak için çok çabalamamız gerekir -bizim dünyamızın doğru tözü, ön-varsayım bu anlamda *hep-zaten koyutlanmıştır*, yanıltıcı gölgelerin telaşından gerçekliğin çekirdeğini uzun bir arındırma, damıtma sürecinin sonucudur o" (Žižek, 2008a:161-2).

Bu ifadelerde biri ontolojik diğeri epistemolojik iki sav ilgimizi çeker: ilki, epistemolojik sorun, öznenin, gerçeklikle ilgili bir başka

---

[16] Çünkü, Hegelci diyalektiğin reelliğin bütünlüğü iddiasının çöküşü, diyalektiği tekrar Platoncu bir tarzda, salt bir araştırma yöntemi olarak düşünme eğilimini güçlendirmiştir. Marx ise, ontolojik olanın ne'liğini de değiştirecek bir tarzda diyalektiği tekrar *gerçek hareket* olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, Platoncu diyalektiğin Hegelci diyalektik karşısındaki konumunun ve sınırlarının tespiti, Marx'ın diyalektiğinin her ikisi karşısındaki konumunu belirleyebilmek için olmazsa olmaz bir ön-koşuldur.

öznenin yargısını değerlendirebilmesi için o özne ile paylaşmış olduğu uzamın farklılaşması gerekliliği savıdır.[17] Elbette gerçeklikle ilgili savların kimileri diğerlerinden daha değerlidir, ama buradaki sorun çok daha köklü bir biçimde Varlığın rasyonel bütünlüğünün olmadığı bir mekânda ve anda, kendimizi yanılgılı uzamın dışına atan bir jesti gerçekleştirmenin imkânsız olmasıdır; bu da ontolojik problemdir. O yüzden doğru olanın kendisinden değil, kedinin iki kere geçişinden kaynaklanan, bariz bir hatadan doğru düşünce rahatsız olur ve devinmeye başlar. Hegel'in ifadeleriyle söylersek; *olumlu* olan, *olumsuz* olanın yadsınmasının belirsiz ufkudur. Hakikat somut bir sonuç değil, *şimdi ve buradanın* yadsınmasının motivasyonu olan boş bir uzamdır.

Burası tam da Platon'un diyalektiğinin, neden diyaloglarda süren uzun hikâyesi boyunca tekrar tekrar değiştiğini anlayabileceğimiz yerdir. Negatif olanın saptanması sürecinin tüm diyalogların başlangıcını oluşturduğunu düşündüğümüzde, ontolojik bütünlüğün olup olmadığından duyulan kuşku hızlıca öznenin kendi savlarından duyduğu şüpheye dönüşür. Bu şüphenin zorunlu sonucu olarak diyalektik, öznenin yargılarının diğer öznelerin yargılarıyla girdiği *düşünsel* mücadelenin olumsuzlayıcı[18] *yöntem*inden daha fazla bir şey olamaz. Sonuç hep olumsuzdur, keza ancak dejavu yaratan bir kedinin bariz yanlışından daha fazlası elimizde yoktur; sonuç hep olumsuzdur, keza diyalektik yürüyüşün sonucu hiçbir zaman *idea*ya ulaşmazken, kalınan sınır hep şimdi ve buradayla sınırlanmış *makul olan*dır. Platon'da diyalektik *çoğunluğun inandıklarını tanrılara yükleyenlerin* tezlerinin sonsuz yadsınmasıdır ki, bu olumsuzlama, sonunda *tanrıların* -yani *idea*ların- yadsınmasına kadar gider.

---

[17] Platon öznenin uzamını değiştiremediği noktada, öznenin bilgi nesnesinin uzamını değiştirmeye çalışarak bu problemi çözmeye çalıştığı diyaloglar olmuştur. Özellikle Menon ve Phaidon diyalogları başarısızlığa baştan mahkûm bu çabanın en ideal örnekleridir. Ama bu diyaloglarda dahi Platon'un *susmaktansa konuşmayı* yeğlemesi yüzünden, ontolojik bir başka boyutu, süreci motive eden bir ufuk olarak düşündüğünü söyleyebiliriz.

[18] "Platon'da diyalektik yöntem, özellikle içlemsel tanım ya da teorik belirlenim gerektiren problemlerle hesaplaşmada, 'düşünce deneyleri'nin özel bir türü olan 'karşı-örnek' ileri sürme şeklinde işler" (Öztürk, Felsefelogos, 2008:106)

Menon, Kratylos, Phaidon; İki *Logos* Bir Umut: *İdea*

Gündelik tezlerin yadsınmasından farklı olarak köklü yadsıma ilk olarak agnostik bir biçimde, *Parmenides* diyaloğunun son cümlesinde, *Bir varsa, Bir birse, Bir yoksa* diye başlayan akıl yürütmeler sonucunda "... bir ister olsun ister olmasın, o ve öteki nesneler hem kendi kendilerine göre hem de birbirlerine göre birbirleriyle bütünüyle ilişki içindedirler ve değildirler; hem öyle görünürler hem de görünmezler" (Platon, *Parmenides;* 2001:114) ifadesi ile verilir. *Aletheia* ile *logos* arasındaki tam bir özdeşlik kurma denemelerindeki sonuçsuzluk Platon'un ontolojik ve epistemolojik dolayısıyla da diyalektiğe dair savlarında, biçimi açısından değil ama işlevi bakımından önemli farklılıklar ortaya çıkarır.[19] Dolayısıyla Platon'un diyalektik yönteminin -ayrıca diyalogların bir *aporia* biçimini almasının da- sonuçsuzluğa mahkûm işleyişi bilgi nesnesinin (tarihsel)[20] doğasından ileri gelir. Platon sadece son dönem diyaloglarında değil en baştan itibaren varlık ve bilme arasındaki böyle bir özdeşliğin kurulabilmesinin imkânlarına dair kuşku içindedir. Daha *Menon* diyaloğunda bilginin olanağı için ileri sürülen *anamnesis* savı araştırmanın kesilmemesi için ileri sürülen bir hipotezdir -ama asla Platon tarafından ileri sürülen bir tez değil: "söylediklerimin bazılarına benim de güvenim yok, ama bilmediğimiz şeyi araştırmak gerektiğine inanmak bizim, bilinmeyen şeyi bulmanın imkânsız olduğuna ve araştırmanın bizim işimiz olmadığına inanmaktan daha iyi, daha güçlü, daha çalışkan olmamızı sağlar. (*Menon*:86c).

Aynı şekilde *Kratylos* diyaloğu da benzer bir şekilde sonuçlanacaktır. Kratylos ve Hermogenes arasında 'ad'larla varolanlar arasındaki ilişkinin ne'liğine dair karşıt tezlere müdahale eden Platon

---

[19] Aristoteles'in diyalektiği "kanaatler" alanında işlevsel kılmasının da Platon'daki bu kırılma gerekçesiyle olduğunu düşünüyoruz.

[20] Burada 'bilgi nesnesi' ifadesine 'tarihsel' sıfatını eklememizin nedeni, varolanların henüz Varlık olarak tasarlanmasını, varolanların ilişkisel bir bütünün parçaları ve tek bir ilkenin bileşenleri haline gelmesini sağlayacak belirlenimin ortaya çıkmaması nedeniyledir. Dünyayı, *bir dünya* olarak örgütleyecek olan, *emeğin meta biçimi*nin ortaya çıkışıyla, ürünün meta biçiminin tüm varolanları tanımlayan ortak bir özellik haline gelme eğilimini taşımasıyla belirlenen kapitalizmdir.

diyalog boyunca, Kratylos ve Hermogenes'i ilk iddialarından uzaklaştırsa dahi, metnin sonucu sorun hakkında tam bir çözüm değil, sorunun tartışılabilmesi için daha 'makul' bir tartışma zemininin sağlanmış olmasıdır. Platon diyaloğun sonuna doğru tartışılan her kavram hakkında onun bir bilgi nesnesinin olması gerekliliğini umutla ama çaresizce savunmaktadır:

> "Hiçbir zaman aynı durumda bulunmayan bir şeye nasıl olur da varlık bağlanabilir, o şey nasıl olur da varolabilir. Herhangi bir anda bir durumda kalıyorsa, hiç değilse o zaman yer değiştirmediği bellidir; oldum bittim hep aynı durumdaysa, biçiminden ayrılmadan nasıl değişebilir ya da devinebilir. Böyle bir durumda kimse onu bilemez de, onu tanıyan, bilmek isteyen yaklaşınca başka bir şey olacak, böylece nasıl bir şey olduğu, ne durumda bulunduğu anlaşılmayacaktır. Hiçbir zaman belli bir durumu olmayan bir şeyi bilecek hiçbir bilgi yoktur. Her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi durmazsa Kratylos, bilgiden söz edilemez sanırım. Bilgi durmadan değişip durursa bilgi olmaz, bundan da şu sonuç çıkar: ne özne kalır bilecek ne de nesne kalır bilinecek. Tersine bilecek hep bir özne, bilinen bir nesne gibi, güzel gibi, iyi gibi, her bir varlık gibi varsa, bütün o konuştuklarımızın, sözünü ettiklerimizin akışla, devinmeyle hiçbir ilgisi yoktur. Böyle midir, yoksa Herakleitosçular'ın söyledikleri gibi midir gerçek, sanırım bu aydınlatılması güç bir noktadır" (*Kratylos*:439e-440b).

Phaidon diyaloğu da, ölüm anının resmedildiği son birkaç sayfayı saymazsak, Platon'un kendi ileri sürdüğü tezlere olan güvensizliğiyle biter: "Şimdi bütün bu anlattığım şeylerin tıpkı anlattığım gibi olduğunu gönül rahatlığı içinde öne sürmek sağduyu sahibi bir adama yakışmaz... Ruhun ölümsüz olduğu inancı gerçekten de ve haklı olarak sahip olmamız gereken bir inançtır; ruhun ölümsüz olduğuna inanmak her durumda alınmaya değer bir risktir. Ve kişi bu şeyleri kendisine, tıpkı bir dua ya da büyülü bir söz gibi sürekli olarak tekrar etmelidir" (*Phaidon:*114d). Platon bu diyalogda dinleyicilerine de aynı güvensizliği yaymaktadır: Sokrates'in ölümünden önceki son tartışmalarını Phaidon'dan dinleyen Simmias'ın "... ancak yine de, benim insanın güçsüzlüğü ya da kolayca yanılabilirliğine ilişkin acizane düşüncelerimle birlikte tartışmakta olduğumuz konunun boyutları dikkate alınırsa, ben söylenmiş olan şeylerle ilgili olarak zihnimde hala bir takım kuşkuların kalmasını yeğlerim" (*Phaidon*:107b)

ifadesi ve buna Platon'un verdiği cevap *Menon* ve *Kratylos* diyaloglarındaki benzer bir epistemolojik ve ontolojik özdeşlikten duyulan aynı kuşkuyu göstermektedir:

> "Söylediğin şeyde yerden göğe kadar hakkın var, Simmias, buna üstelik şunu da eklemeliyim: Her ikimiz içinde kabul edilebilir olan başlangıç varsayımlarımızın daha açık seçik bir biçimde incelenmeleri gerekir. Onları doyurucu bir biçimde analiz edersen, argüman seni bir insanın ulaşabileceği en yüksek noktaya kadar götürecektir; ve böylece bir araştırma seni tam bir kesinlik haline sevkederse, bundan daha fazlasını aramayacaksın" (*Phaidon*:107b).

Bu başlangıç varsayımlarının incelenmesine dair Platon Kebes'i -dolayısıyla biz okuyucuları- felsefenin ve diyalektiğin ne'liği konusunda ilginç bir şekilde uyarır: Kebes'ten, bir kanıt istendiğinde felsefeci tavrına uygun bir biçimde şu şekilde davranmasını ister;

> "daha önceki toplamaları ve bölmeleri ve daha başka nicelikleri, onları senden daha bilge insanlar tarafından verilmiş yanıtlar diye bir kıyıya atarak bırakacaksın. Sen kendin, yanıtında, deyişin dediği gibi, kendi gölgenden ve deneyimsizliğinden korkup, varsayımının sağlamlığına sığınacak ve ona uygun olarak yanıt vereceksin. Bir kimse seni sınamak için varsayımına saldıracak olursa, ona dikkat etmeyecek, varsayımının sonuçlarını inceleyinceye ve bu sonuçların birbiriyle uyuşup uyuşmadığını görünceye dek, ona yanıt vermeyeceksin ve varsayımın kendisine dair bir açıklama vermek durumunda olduğun zaman, aynı yöntemi izleyecek, bir kez daha bulabildiğinin en iyi olan bir varsayım öne sürecek ve bunu amacın için yeterli ve doyurucu olan bir şeye ulaşıncaya dek sürdüreceksin" (*Phaidon*:101d-e).

Bu ifadelerde bizim için iki nokta kritik önemdedir; ilki Aristoteles'in diyalektiğe öncüller olarak kanaatleri almasıyla zıtlık gösterir bir biçimde[21] -ki bu tezimizin bir sonraki bölümünün konusu olduğundan burada tartışılmayacaktır- kanaatlerin görmezden gelinmesi ve akıl yürütmenin kendi öncüllerini tutarlılıkla takip etmesi istenmektedir; ikinci olarak ise bu akıl yürütme, varolanlarla herhangi

[21] Burada 'zıtlık' ifadesi Platon'un da akıl yürütmeye almış olduğu öncüllerin kanaatler olmadığı anlamına gelmiyor. Fakat Aristoteles öncüllerinin her halükarda, varlıksal yapısının gereği, kanaatler olarak kalacağını söylerken Platon için varlığın homojen tasarımı kabulü, sonucun *idea* olabileceği inancını içerir.

bir sınamaya girmeden karşıdakinin savları aracılığıyla kendini devindirmekte ve diyaloğun önceki tezleri ile bir uyumluluk dışında tanıtlama aramamaktadır. Çünkü Platon'un diyalektik akıl yürütmesinin devamlılığını ve geçerliliğini sağlayan şey *idea*nın olduğuna duyulan inançtır; Platon'da *idea* akıl yürütmenin sonucunda ulaşılan *aletheia* değil, her halükarda *aletheia*ya ulaşılabileceği inancını taşıyan bir akıl yürütme denemesinin öncülüdür. Platon, Phaidon'da bir kez daha akıl yürütmelerini takip etmesini istediği Kebes'e şu şekilde seslenir: "kendisiyle ilgilendiğim neden türüne ilişkin olarak **formel**[22] bir açıklama sunacağım ve bir kez daha kendisinden sıkça söz ettiğimiz bu şeylere döneceğim ve *çıkış noktamı* onlardan alacağım; yani *kendinde ve kendi başına* güzel olan bir Güzelin ve bir İyinin ve bir Büyüğün v.b.g. varolduğunu kendi *öncülüm* olarak alacağım" (*Phaidon*:100b) dedikten sonra Kebes'in, öne sürdüğü öncülü onaylaması durumunda akıl yürütmeye devam edebileceğini söyler. Platon'un akıl yürütmesinde hem karşıt tezlerin *karşıt* olduğunun belirlenmesi hem de karşıt tezlerin çürütülmesi ancak bu öncüllerin kabul edilmesi ile mümkündür. Öncül, bilme etkinliğinin son bulmamasının ve ilerleyen bir devinim gösterebilmesinin ön koşuludur. Fakat burada önemli bir uyarıya ihtiyaç var: öncül asla içerikli bir kabule işaret etmez; o sadece varolanların bir *kavramı* olduğuna duyulan inançtır. "Ruhumuza argümanlarda muhtemelen sağlam hiçbir şey olmadığı düşüncesini sokmayalım, bunun yerine biz kendimizin henüz sağlam ve sağlıklı bir halde olmadığımızı kabul edelim" (*Phaidon*:90e) ifadesi de bu inancın bir göstergesidir.

Platon'un yukarıdaki savlarının hangi soruna karşı verilmiş bir cevap olduğunu da bilmek oldukça önemlidir. Varolanlar hakkında, onların *kavram*ına ulaşılıp ulaşılamayacağı noktasında Simmias ve Kebes'in olumsuz tavırlarının ve bu doğrultudaki ikna edici akıl yürütmelerinin (*Phaidon*:85c-88c) sonucunda Phaidon "belki bizler herhangi bir şeyi doğru bir biçimde yargılamaya yetkili değildik? Belki de sorun *doğası gereği*[23*] kesin çözüme elverişli olamayan bir problemdi" (*Phaidon*:88c) ifadeleri ile umutsuzluğa düşmüştür. Bunun

[22] Bold vurgu bana aittir (E.V.E).

[23] İtalik vurgu bana ait (E.V.E).

üzerine Platon akıl yürütmenin mantığını yukarıdaki 'öncül' argümanı ile savunmaya çalışır.[24]

Kleitophon, Symposion, Politeia: Bir *Logos* Tek Gerçek; *İdea*

Symposion diyaloğu ise inanmanın baştan sona diyaloğun biçimini belirlediği bir forma sahiptir. Diyaloğun işleyişi de diğer diyaloglardan farklılık gösterir. Karşılıklı konuşmanın ve soru-cevabın oldukça az kullanıldığı bu diyalog daha çok uzun anlatımlarla kurulmuştur. Diyalektiğin tekil olandan *kavrama* kadar sürekli bir kapsam artışı içinde sunulduğu, ama kapsam artışının da nicelikselden niteliksele sıçramalar yarattığı Diotima'nın anlatısı *Politeia*'yı öncelemesi açısından önemlidir. Bu dünyanın güzelliklerinden başlayıp, hiç durmadan basamak basamak yüce bir güzelliğe ulaşmanın gerçek bilme sürecinin zorunlu yolu olduğu yönlü metaforik sunuşun mitik anlatılışı, yerini *Politeia*'da -Mağara Mitosu ile de olsa- gündelik deneyim ve onun yanılsamalarından başlayıp *kavrama* kadar yükselmenin mantıksal akıl yürütme biçimine bırakır. Bu diyalog bir kırılma anıdır; Varlığın, bilmenin ve dolayısıyla diyalektiğin kavranışına dair bir kırılma. Platon'da ilk dönem diyalektiğinin vardığı en yüksek noktadır burası. *Kavramlar*ın kendi içindeki zorunlu bağlantısının matematiğin ve geometrinin zorunlu akıl yürütmelerine benzeyen bir ilişki ağı içinde kurulduğu bu diyalog yukarıda sıraladığımız diyaloglardaki akıl yürütme biçimlerinin gevşek ya da mitik görünümlerinin mantıksal bir forma kavuşmasını ifade eder. Varlıksal tümlük ve ilişkiselliğin, zihnin tümlüğü ve ilişkiselliği ile özdeşliği iddiası diyalektiği iki *logos*un karşılaşmasından farklı bir forma taşıyacaktır. *Diyaloglarda geniş anlamıyla soru ve cevap verme etkinliği ile ilişkisinde kullanılan diyalektik ilk defa akıl yürütmenin formuna dair bir diyalektiğe dönüşür.*

Burası *minervanın baykuşu*nun *kanat çırpmaya başlaması* için uygun bir yer olarak gözüküyor; geriye dönük olarak yukarıda yazdıklarımızı diyalektik açısından değerlendirelim. Phaidon, Menon

[24] Phaidon diyaloğunun daha önceki bölümlerinde de *idea*lar tartışmanın şartlı koşulu olarak sunulurlar: "öte yandan bu gerçeklikler (*idea*lar) varolmazsa, tartışmamız hiçbir amaca hizmet etmeyecektir" (*Phaidon*:76e).

ve Kratylos diyalogları tartışılmaz biçimde *dia* ön-ekinin taşıyıcısı olduğu 'karşılıklılık' anlamına uygun biçimde kurulmuşlardır. Fakat bu karşılıklılık anlamı *logos*un eklenmesiyle, yani *dialogos*un ortaya çıkmasıyla 'karşılıklı konuşma'nın ötesinde bir içerik kazanmıştır. *Logos*un 'söz'ün yanında işaret ettiği ikinci anlamı olan 'akıl', *dialogos*un içeriğinin belirlenmesinde dominant öğedir. Karşılıklı konuşma serbest bir diyaloğu değil *logos*un belirleyiciliği altında, mantıksal formlar tarafından basınç altında tutulan bir diyaloğu niteler.[25] Hem *dialogos* hem de *dialektikos* sözcükleri bu yönüyle, 'mantıksal olarak ikna etmeye çalışmak', 'akıl yürütmek', 'düşünmek' anlamlarına gelen *dialegomai* teriminin belirleyiciliği altındadır. Tüm bunlara ek olarak *dialego* sözcüğünün 'seçmek', 'ayırmak', 'ayıklamak' gibi anlamları Platon'un diyaloglarında diyalektiğin nasıl kullanıldığını anlamak açısından önemli ipuçlarıdır.

Phaidon, Menon ve Kratylos diyaloglarında terimin yukarıda betimlediğimiz etimolojik köklerine bağlı kalan Platon, akıl yürütmenin mantıksal formlarına vurgu yaparak 'soru sorma' ve 'cevap verme'nin gündelik hayattaki görünümlerinin üzerine yükselen, *logos*a uygun bu konuşma tarzına diyalektik adını verir. Phaidon ve Menon diyaloglarında *logos*a uygun konuşma tarzının görünümü, *idea*ların öncül olarak kabul edilmesiyle başlayan ve bu kabulün mantıksal sonuçlarına kadar dikkatle ilerleyen bir hipotezle tutarlılık yöntemidir. Kratylos'da ise *logos*a uygun konuşma *idea*lara dair ön-kabullerden değil, diyaloğun karakterlerinden Hermagones ile Kratylos'un öncüllerinin mantıksal sonuçlarına kadar ilerleyen bir soru-cevap pratiğidir. Her üç diyalogdaki diyalektik anlayışı da, karşılıklı konuşmada 'söz'ün tutarlı neden-sonuç ilişkisini takip eden ve akıl yürütmenin mantığında sıçramalara izin vermeyen tutarlılığın takibi biçimindedir.

Symposion diyaloğunda ise Platon hem *dialogos*'taki 'logos'un, mantıksal tutarlılık ve ilişkisellik anlamlarıyla geçici bir ayrılık yaşar

---

[25] *Platon, diyalektik yöntem ve bilgi problemi* başlıklı makalesinde Fatih Öztürk "... çoğu (Platon) yorumcusu..., Platon'un bir tür sorgulama ve araştırma yöntemi olarak kavradığı diyalektiği, felsefi problemlere nasıl uyarladığı, diyalektiği bir yöntem olarak ne şekilde işlediği hususlarında sadece çok genel yorum veya belirlenimlerle yetinmişlerdir" derken benzer bir soruna işaret etmektedir. (Öztürk, 2008 (1-2):106).

hem de *dia* ön-ekinde içerilmiş olan konuşmanın karşılıklılığı esasını, tekil deneyimin ustası eşliğindeki anlamlandırılması lehine terk eder. Tekil bir beden güzelliğinden güzellik *idea*sına doğru, düşünmenin niteliksel yükselişini anlatan (*Symposion*:210a-211d) ve proto-*politeia* olarak da adlandırılabilecek o meşhur bölümde diyalektik, *erotik* bir coşunun eşliğinde empirik verinin dolaysız nesnelerinden başlayarak -ve de her birini yoklayarak- salt düşünmenin nesnelerine doğru yükselir. Burası Platon'un diyalektiği açısından kritik bir noktadır, keza yükselebilmenin olanağı Varlığın homojen birliğine ve onun rasyonalliğine duyulan ontolojik inançtan köklenebilir ancak.[26] Çünkü varolanların tekil görünümünün herhangi bir niteliğinin *idea*sının olabilmesi, hem Platon'un hem de Aristoteles'in bilginin gerçek koşulları açısından yerinde bir tespitle saptadıkları gibi, devinme ve değişmenin olumsuzlanmasını zorunlu kılar. Böylece bilgi anlamında *idea*ya ulaşmanın yolu da aklın doğru kullanımını garanti etmeye çalışan bir yöntem, yani diyalektik olur; ontolojik olarak Parmenidesçi *hene* tam bir itaat ve epistemolojik olarak da yine Parmenidesçi ve Herakleitosçu *doksa*dan kurtulma arzusudur diyalektik. Varlık olduğu gibi olandır ve yanılgı bir türlü onun hakikatine ulaşamayan zihne içkindir; o halde gündelik dünyanın *duyusallığa* çarpan görünümlerinin yanıltıcı etkisinden kurtaracak, ama yine de onun içinden geçerek onu geride bırakacak bir yol bulunmalıdır.

Symposion'da bulunan yol her ne kadar formel olarak tatmin edici olsa da, *erotik* coşunun harekete geçirdiği sezgisel işleyiş *dialektik*o*s*un *logos*unda içerilmiş olan mantıksal işlemler zinciri için naif kalmaktadır ve ikna edici değildir. Sokratik sorgulamanın formunun ya da Platon'un buradan yola çıkarak oluşturmaya çalıştığı diyalektiğin mevcut formlarının yetersizliği, çok fazla dikkat çekmeyen, ama oldukça sert eleştirilerin yer aldığı *Kleitophon* diyaloğunda[27] karşımıza

[26] Bu ontolojik kabul terk edildiği an diyalektik işleyişin kendisinin de değişmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden tez boyunca takip edeceğimiz düşünürlerin Varlıkla ilgili kabulleri diyalektik anlayışlarına dolaysızca yansımıştır. Bu yansıma doğaldır ki hızlıca onların siyaseti kavrayış biçimlerine de sirayet eder.

[27] Platonla ilgili literatürde adından çok az bahsedilen bu diyaloğun yazılış zamanı, tartışmaların içeriğine bakarsak, ya *Symposion* ile *Politeia* arasında ya da *Symposion*'dan önce olsa gerek.

çıkar. Herhangi bir konu hakkında *kavrama* ulaşmanın övgüsünü çok iyi yaptığını ama aslında *kavramın* ne olduğunu kendisinin de bilmediği (*Kleitophon*:410c) eleştirisine karşı sessiz kalan Sokrates diyaloğun sonunda çok daha sert bir suçlama ile karşılaşacaktır: "Neredeyse şunu söyleyeceğim geliyor: sen erdemi sonuna kadar götürüp mutluluğa erişmek isteyenlerin çabalarına bir engelsin" (*Kleitophon*:410e). Sokratik diyaloglardaki sonu gelmez olumsuzlamaların ve Sokrates'in *zihinsel katharsis* rehabilitasyonlarının pozitif sonuçlar vermediği noktada yol açtığı umutsuzluk hali, tüm varolanlar için epistemolojik bir ölçüt görevi görecek olan *idea*nın ve de *idea*nın olabilmesinin ontolojik gerekliliği olan rasyonel Varlık tasarımının yokluğuna işaret eder.[28] İnanma yerine bilmenin zorlandığı soru-cevap pratiğinin sonuçsuzluğu şimdi Platon'un kendisi için de sorun haline gelmiştir. Diyalektiğin negatif kullanımının, *diyaloğun* formel işleyişinden bir türlü ayıredilemediği karşılıklı konuşma için, yukarıdaki olumsuz sonuçların ortaya çıkmasının nedeni olarak Platon, Kleitophon'un şahsında kendisine şöyle seslenmektedir: "Şuna da inan ki, sana şimdi söylediklerim, senden doğruluk üstüne dinlediklerimin bir sonucudur" (*Kleitophon*:410e). Platon'un bumerangı dönüp kendini vururken, sadece sorgulamanın köklülüğü ve olumsuzlamanın nitelikli örneklerinin tanımladığı bir diyalektik, kendisi için yeterli olmayacaktır.

Kleitophon'da (ve daha önceki diyaloglarda) karşılaşılan sorunların çözümü için yapılan ilk deneme olan *Symposion* her ne kadar diyalektiği pozitif bir etkinlik olarak tanımlasa da varolanlar arasında kurulmuş olan bilişsel ilişkilerin *erotik* bir sezgiden kökleniyor oluşu

[28] *Kleitophon* diyalogunda dikkat çekici bir diğer unsur da Platon'un *Phaidon, Menon* ve *Kratylos* diyaloglarında diyalektik akıl yürütmenin işleyebilmesi için, süreci motive eden '*idea*nın olduğu inancı' ile öncülün uzlaşı ile kabul edilmesi gerektiği ve ancak bunun üzerinden mantıksal ilkelere bağlı bir düşünme süreci başlatılabileceği savları kabul edilemez bulunmaktadır. Dostluk kavramının *idea*nın örneği olarak alındığı tartışmada bu durum açıkça belirtilir: "... dostluk uzlaşma imiş. Uzlaşmadan ne anladığını, bunun bir inanç birliği mi, yoksa bir bilim mi olduğunu sordum. İnanç birliğini hiç tutmadı; çünkü insanlar arasındaki nice inanç birlikleri pek zararlı olabiliyordu; oysa dostluk onca iyinin ta kendisi ve doğruluğun eseriydi. *Uzlaşma da aynı şeydir, inanca değil bilime girer dedi en sonunda*". İnanmanın birliğinin bilginin idealitesini kuşatamayacağı yönlü tartışma uzlaşmanın da *episteme* için yeterli olmadığı savına doğru evrilir: "Hekimlik de, dediler, toptan bütün sanatlar da bir uzlaşmadır. Onların ne iş gördüklerini söyleyebiliyoruz; oysa doğruluğun ya da senin dediğin uzlaşmanın ne iş gördüğünü anlayamıyoruz; eserin ne olduğu çıkmıyor ortaya" (*Kleitophon*:410a).

sorunu daha inandırıcı bir temellendirme ile aşılmalıyıdı: aşıldı! *Politeia, erotik* coşunun mantıksal olmayan hareketini, saf mantık olan matematiğin ve geometrinin aksiyomatik devinimi aracılığıyla düşünmenin uzamının dışına taşıdı. Diyalektik artık, inanmanın ve arzunun bilme etkinliğinden tasfiye edildiği bir mekânda *logos*a uygun olarak işleyebilirdi.[29] Ama bu sefer de ontolojik *bir*lik savı korumaya alınmalıydı. Diyalektiğin düşünme ve varolanlar arasındaki özdeşliği sağlayabilmesinin yegâne yolu matematiğin ve geometrinin, yapılan her işlemin doğruluğunun ve yanlışlığının ölçütü olan bütünlüğün/bir'in Varlık'ta da geçerli olmasıydı. Bu yüzden *Politeia*'da *idea* artık varolanların sağduyuya uygun ideal formu değil bütünlüğe sahip bir evren içinde varlolanların birbirine karşı ilişkisel konumudur; en üstten başlayarak ve en üste uygun[30] biçimde kurulmuş olan anlamlılığın içindeki konumlardır. Bu yüzden de diyalektik *Politeia* ile birlikte biçim değiştirir: Karşılıklı konuşmanın tutarlılığının yerini varolanların mantıksal/zorunlu ilişkiselliğini açığa çıkaran bireysel bir düşünüş yeteneği alır. Diyalektikçi artık "hem bilimlerin kendi

---

[29] Arzu, tutku, inanç vb. faktörler tezimizin ilk bölümünü oluşturan Platon, Aristoteles ve Kant gibi düşünürler aracılığıyla, (ister Platon'daki gibi -belirli bir dönemden sonra- bilme ediminin dışına atılsınlar; isterse Aristoteles'te olduğu şekli ile tamamen bu tür yargılardan köklendiği için diyalektik, demonstratif akıl yürütme karşısında -ontolojik farktan dolayı- daha değersiz(!) görülsün, isterse de Kant'ta olduğu gibi kuruntuyu oluşturan ve *duyusallığa* verilmesi mümkün olmayan bir öncül olarak değerlendirilsinler) bilmenin dışına taşınırken, tüm bu faktörlerin diyalektik hareketin bileşenleri olması tezimizin ikinci bölümünü oluşturan Fichte, Schelling ve Hegel'de diyalektiği kavrayıştaki bir kırılma ve onun ontolojik nitelikleri ile yakından ilgilidir. Bütün bunlar bizzat *logos*un bileşenleridirler ama onun tarafından domine edilmişlerdir. Diyalektiğin mutlak hakikatle -ama sadece onun Parmenidesçi biçimiyle- ilişkisinin kurulduğu her anda arzu ve tutkulardan politikaya kadar tüm bu etkinliklerin ilgası söz konusudur. Çalışmamız bu ilganın Marksist diyalektik açısından temel bir sorun ve ortadan kaldırılması gereken bir durum olduğunu iddia edecektir

[30] En üstte duran *iyi idea*sı *kendinde* bir içerik olmaktan çok diğer varolanların kendisine göre olumlu anlamlar kazandıkları düzenleyici bir *idea*dır. Diyalektik, *idea*lar arası ilişkileri kurarken bu düzenleyici zirveyi bir ufuk olarak kullanır: "Herkes kendine düşen sırayla Kader'in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur; kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payı olur. Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışmaz buna" (*Politeia*:617a). İdeanın, geri dönüşlü olarak, kendine ulaşılmasını sağlayan diğer *idea*ları konumlandırması Hegel ve Marx'ın diyalektiklerinin de çok temel bir özelliği olarak karşımıza çıkacaktır. Hegel'de *Kavram*, kendini oluşturan süreci tamamlanmasıyla birlikte kendini oluşturanları, gelmiş olduğu yerden doğru tekrar tanımlar; Marx'ta ise sermaye, 'özne' haline gelir gelmez, kendini oluşturan emeği, ancak kendine eklemlendiğinde kullanılabilir olan emek gücüne dönüştürerek kendisinin ikincil bir unsuru haline getirir.

kendileriyle, hem de gerçek varlıkla ilintilerini geniş bir görüşle kavrayandır" (*Politeia*:537c).

Platon'un diyalektiği kavrayışındaki bu farklılaşma, yani karşılıklı diyaloğun sağaltıcı işlevinden bireysel düşünüşün niteliğine doğru olan değişim, *Politeia*'da etkisini değişik biçimlerde de gösterir. Menon'da bir köleye dahi açık olan bilgi ve diyalektiği kullanabilirlik *Politeia*'da otuzuna varan seçkinler arasından seçilen toplumun 'pek az'larının sahip olabileceği bir yetenektir. Keza diyalektiğin yanlış kullanımı sofistler aracılığıyla bir söz cambazlığına dönüştürülmüştür; bu anlamda iki diyalektik birbirinden ayrılmak zorundadır (*Politeia*:537d). Klasik anlamda karşılıklı konuşmaya dayanan diyalektik anlayışının sonuçlarını/sonuçsuzluğunu sofistlerin söz cambazlığından ayırmanın imkânsızlığı Platon'u salt inanmanın motive ettiği bir diyalektik ve bilme etkinliğinden, *aletheia*nın ele geçirilebilirliği imkânını kendinde barındıran bir diyalektik anlayışına doğru itmiştir. Artık düşünme varolanlarla ikinci bir düşünmenin dolayımıyla değil, doğrudan ilişkiye girecektir.

"Diyalektik yoluyla ulaşılan varlık ve kavram bilgisinin" (*Politeia*:511d) değerlilik skalasında *episteme* adıyla en üste yerleştirildiği yeni durum varlık ve bilme arasındaki ilişkinin aşama aşama daha da örtüştüğü bir bilme etkinliğine işaret eder. Bilginin değerliliğinin nesnesine göre ayrıldığı bu metinde diyalektik, meşhur *Mağara İstiaresi* aracılığıyla (*Politeia*:514a-517b) bir yürüyüş olarak sunulurken bu benzetmenin felsefece betimlenişinde (*Politeia*:511d) de en üstün bilgi türü olarak sunulur. Yani söz konusu metin iki tür diyalektik anlayışını içerir gibi durmaktadır; *idea*lar arası ilişkileri kuran ve "kavrayış"a denk gelen diyalektik anlayışıyla, "sanı"lardan başlayıp "inanç" ve "çıkarış" aracılığıyla *idea*lara kadar yükselen, varolanlar arasındaki ilişkilerin bütünlüğünü göstermeye odaklanmış diyalektik anlayışı. Fakat bu yalnız görünüşteki bir ikileşmedir; keza Platon'da *idea* varolanların, kendisine bakılarak değerlendirileceği 'ideal' bir ölçüt değil varolanların 'ne'liğinin onların ilişkilerinin bütününde olduğunu gösteren bir ufuk işlevi görür.[31] Çünkü diyalektik diğer bilme

[31] Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce çevirisine yazdığı önsözde, tüm varolanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen böyle bir ufku, Platon'un, ancak ve ancak değişmeyen ve devinmeyenin bilgisinin olanaklı olduğu epistemolojisiyle karşıtlık içinde kavrar: karşıtlık epistemenin

tarzlarından -zannedildiği gibi- nesnesi ile değil, nesneyi ele alış biçimiyle ayrılır. Diğer tüm bilme tarzları varolanları ancak belirli yönleri aracılığıyla incelerken diyalektik, nesnesinin tüm bileşenlerini ele geçirmeye çalışır:

> "... genel olarak sanatlar, insanların inanışları ve zevkleri üzerinde durmazlar. Yalnız tabii ve yapma nesneler üretme, çoğaltma ve kullanmayla yetinirler. Bilimlerse, dediğimiz gibi, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece, geometri ve benzerleri gibi. Onların edindiği varlık bilgisi düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, bir takım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara" (*Politeia*:533b).

"Bilimlerin doruğu ve tacı olan" da (*Politeia:*534e), "görülenen dünyanın da kavranan dünyanın da sonuna vardıran" da işte bu varolanları tek bir perspektiften tüketen bakışlar yerine bütünlüğü ele geçirme amacındaki "diyalektik yürüyüş"tür (*Politeia*:532b). Yürüyüş varolanların yansılarından başlayıp varolanların kendilerine ve oradan da *idea*lara uzanır. "Varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselen diyalektik" (*Politeia*:533c) cümlesindeki 'varsayımları birer birer atarak' ifadesinde içerilmiş anlam, bu zamana kadar varolanlar hakkında verilmiş olan yargıların, nesnenin bütünlüğünün kuşatılamaması nedeniyle varsayım olarak kaldığıdır; ama yine de ancak bunlar aracılığıyla ve bunların açmış olduğu patikadan *yürüyerek* diyalektik işler hale gelir. Varsayımlar diğer bilimlerin yapmış olduğu gibi ilke olarak değil[32] gerçekten varsayım "birer basamak, dayanak olarak ele

---

kavranışında değil onun tarihsel olup olmamaklığı noktasındaki kabullerdedir. Foucault'a göre episteme: "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimlerini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine, kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *apriori*dir" (Foucault'dan akt; Urhan, 2000:46).

[32] Platon'un, bilimlerin varsayımlar üzerinden iş yaptığı tespiti, diyalektiğin Marx'taki biçiminde de aynen korunacaktır. Hegel'in ön-varsayımları ilke ve ilkenin görünümleri olarak fenomenler ile özdeşletirmesi, Marx'a göre, diyalektiğin gerçek hareketinin uzamının bulunabilmesi için, bu ön-varsayımları üreten toplumsal yapının, ön-varsayımlardan yola çıkarak soyutlamalar aracılığıyla tespitini zorunlu kılar. Diğer yandan yine bir bilim olarak ekonomi politik de, toplumsal yapının ürettiği soyutlamalar olarak iktisadi kategorileri birer veri olarak ele almakta, onları birer varsayım olarak değil ilke olarak kullanmaktadır. O halde, Marx için ilk yapılacak iş soyutlamalar aracılığıyla bu ön-varsayımların bir indirgemesidir. Hem Hegel hem de Marx, Platon'un gölgeler ve yansımalar olarak ifade ettiği belirlenim kazanmamış bir soyutluktan yola çıkarlar ve Platon'dakine benzer bir biçimde bu soyut belirlenimin somut bir

alınır ve [düşünme] bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine yükselir" (*Politeia*:511c). Bütünün ilkesine yükselme iki önemli işlev için olanak yaratır: hem daha önce varsayım olarak alınmış olanların sınanması bu ölçüt aracılığıyla olur hem de diğer *kavramlar*la kurulacak ilişkilerde ve bilgi skalasında daha üst seviyelere yükselmede bu bütünlük yeni bir basamak oluşturur.[33] (*Politeia*:511c) *İdea*lara giden yolda ileri sürülen yargıların eksikliğinin ve dolayısıyla da geçersizliğinin bilincidir diyalektik. *Yürüyüş,* esasen gizli bir şeyin keşfedilmesi değil, yürünecek yolu inşa eden etkinliktir.

Düşünme ilk olarak varolanlarla onların yansıları aracılığıyla ilişki kurar. Platon'un 'yansı'dan anladığı "önce gölgeler, sonra suda ya da parlak düzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir" (*Politeia*:510a). Düşünmenin bunlarla kurmuş olduğu ilişkinin sonucu ortaya çıkan yargının niteliği "sanı"dır (*Politeia*:511e). Sanı Platon'un dizgesinde "görülen ama kavranamayan"ın bilgisidir (*Politeia*:507c). Varolanların kavranamamasının nedeni kendilerinden kaynaklanan bir özellik değil görme ile varolan arasına girmesi gereken bir üçüncü etkinliğin eksikliğidir. Diyalogda 'ışık' metaforu[34] ile anlatılan bu etkinlik *düşünme*dir.[35]

şey haline gelmesi diyalektik sürecin bir sonucu olarak belirir. Ön-varsayımların bu bağlamda ilke olarak anılması sadece diyalektiğin kesintiye uğratılması değil, önceki soyut belirlenimlerin ancak sondaki somut biçim tarafından anlamlandırılması nedeniyle, tüm sürecin temel belirleniminin ve ilkesinin de keşfini engeller. Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştiri* olarak başlıklandırılan *1843 Elyazmaları,* Hegel'in ön-varsayımları ilke olarak belirlemesi yüzünden sürecin ontolojik diyalektiğini betimleyemediği eleştirisi üzerine kurulmuştur.

[33] *Parmenides* diyalogunun *idea*lardan vazgeçişin bir işareti olarak görülmesi tam da *Politeia*'da bilginin olanağı olarak görülen *bütün*ün kendisinin varlığından şüphe edilmesidir. Bütün, *hen* (bir) olarak ifade edilir ve varlığı ya da yokluğu durumunda ortaya çıkan sonuçlar sınanır. Varlığı hakkında şüpheye düşülen *idea* varolanların ideal formu olarak *idea* değil, Parmenidesçi anlamda bütünlüğün yani *hen*in olup olmadığıdır ve tam da bütünlük hakkındaki bu varlık yokluk sorunu nedeniyle diyaloğun adı Parmenides'tir.

[34] "Gözlerimizde istediği kadar görme gücü olsun, onları istediğimiz gibi kullanalım. Her şeyde istediği kadar renk olsun. Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez... bu, ışık dediğin şeydir" (*Politeia*:508a).

[35] Diyalogda güneşin metafor olarak kullanılması da bu nedenledir; düşünmenin en nitelikli ve *kendinde tam* ürünü olan epistemeye ulaşmanın yolu olarak diyalektik, düşünmenin en yetkin kullanılışı olarak ifade edilmektedir. Nasıl ki güneş tüm varolanların ayrıntıları ile görünmesini sağlıyorsa diğer varolanların kendisine göre belirleneceği *iyi*yi kavrayan düşünme ve onun en nitelikli formu olan diyalektik de varolanların *kavranması*nı sağlar: "Bilirsin ki, renkleri gün ışığıyla değil de gece ışıklarıyla aydınlanan nesnelere bakıldığı zaman, göz onları

Gündelik dile çevirmiş olduğumuzda sanılar varolanların kendisi ile karşılaşmadan, onlar hakkında gelenekten ya da dilsel iletişimden taşınanlar vasıtasıyla vermiş olduğumuz yargılara denk düşer. Mağara benzetmesinde bu durum boyunları sabitlenmiş insanların sadece arkadaki ateşin açısının izin verdiği perspektifte varolanların gölgelerini görmeleri durumu ile anlatılır (*Politeia*:515a-b). Sanı her zaman başkasının perspektifine bağlı bir şekilde bilmenin sonucu olarak ortaya çıkar; yani sanıyı üreten nesnedeki bir eksiklik ya da nesnenin *idea*ya göre daha değersiz konumu değil nesnenin tek bir konumlanma noktasından görülenmesine izin veren perspektif yetersizliğidir. Ateşin yakılmış olduğu yer duvara düşen gölgelerin şeklini ve biçimini her zaman değiştirecektir. Bu yüzden diyalektik yürüyüş 'gerçekliği daha fazla olan' varolanlara dair nesne değişikliğini değil, aynı nesne üzerinde düşünmenin 'gerçekliği daha fazla yakalayan' niteliğini ifade eder; değişen, düşünmenin nesneleri değil aynı nesne üzerinde düşünmenin işleyiş biçimidir. Gerçeği merak etmeniz için gölgeleri ile karşılaşmanız bir zorunluluktur; sanılar, bilme sürecinin başlatıcısı ve ilk motivasyon kaynağıdır. Gölgeler ve yansılarda kalmanın yarattığı doyumsuzluk, düşünmeyi gölgenin ve yansının gerçek nesnelerine yönlendirir.

Boyunduruğundan, yani onu tek bir perspektife hapseden düşünmenin zayıf niteliğinden kurtulan insan gerçek nesnelerle karşı karşıya gelir: "demin gördüğü şeyler sadece boş gölgelerdi, şimdi gerçeğe daha yakın, gerçek nesnelere daha çevrik, daha doğru görüyor" (*Politeia*:515d). Fakat bu sadece anlık bir 'daha gerçek' yanılsamasıdır keza gerçek nesnelerle karşılaşan ve sadece onların *şimdi ve buradaki* anlık görünümlerine odaklanan düşünce ancak 'sanı'dan bir derece daha yüksek olan 'inanma'yı üretir. Daha önce başkalarının perspektifi tarafından sınırlanan düşünme şimdi de nesnenin 'tözsel' olduğu düşünülen nitelikleri tarafından sınırlandırılmaktadır. Ve doğru

---

güçlükle görür, kendini kör olmuş, gözü keskinliğini yitirmiş sanır insan... Ama nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı, aynı göz onları apaçık görür; kör olmadığı ortaya çıkar; ... Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş ne ise, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur" (*Politeia*:508c-d). Yani *iyi* bütün *idea*ların üzerinde tek başına bir *idea* değil, varolanların anlamlı olmasını sağlayan bütünlüktür. Parmenidesçi *hen*in yerini burada *iyi idea*sı alır.

olarak buradaki bilgi türü 'inanç' olarak kodlanır çünkü inanç, ancak tözselliği olduğu düşünülen şeyler karşısında ortaya çıkan bir bilme türüdür. Oysa varolanların bilgisi sadece bilgi nesnesinin dolaysız tüketilişinde değil onun ilişkiselliğinin açığa çıkartılmasında üretilir. Bir varolanın ne'liği *kendinde* taşınan bir özellik değil onun diğer varolanlarla ilişkisi sayesinde kazandığı bir şeydir. İşte burada Platon'un ontolojik kabullerinin önemi ortaya çıkar: bir varolanın ne olduğu ancak *iyi idea*sının -yani *bütünlük* ufkunun- motive ettiği bir süreçte tüm varolanların ilişkiselliğinin bütünlüğünün kurulabilmesiyle olanaklıdır. Bu ilişkiselliği kurma çabası *sözcüğün kavrama* dönüşme sürecini ifade eder. *Politeia*'da diyalektik hem sözcüğün kavrama dönüşme sürecinin hem de kavramlar (*idea*lar) arası ilişkiselliğin gösterilmesinin metodudur. Sadece *idea*lar olarak kavramlar kendi arasında bir ilişkiselliğe sahip değildir; aynı zamanda tüm varolanlar da kendi aralarında bu ilişkiselliği taşırlar. Varolanların ilişkisel bütünlüğü *kavramı*, kavramların ilişkisel bütünlüğü *aletheia*yı ortaya çıkarır.

Parmenides'ten alınma ontolojik bütünlük ve *bir*lik anlayışı yukarıda bahsettiğimiz ilişki ağlarının nasıl kurulabileceğinin de yöntemini belirler. Varolanlar arası ilişkilerin kurulma biçimiyle kavramlar arası ilişkilerin nasıl kurulacağının formu *bölünmüş çizgi analojisi*nin düşünülenler alanındaki ilk bölümü aracılığıyla verilir. Tüm bilimlerin tacı olan diyalektiğin -aynı *iyi idea*sı gibi- kategoridışılaştırılmasından sonra matematik ve geometri -işleyiş biçimleri açısından-, diyalektiğin kendilerine göre şekilleneceği iki temel bilim olarak sunulur. Temel bilim olmaları *aletheia*yı açığa çıkarmalarından değil "insanı öz varlığa erdirmek için salt kavramları kullanmaya zorlamalarından"dır (*Politeia*:526b). Matematik gibi geometri de aynı motive edici forma sahiptir: "bizde bilim sevgisini doğurmaya yarar; gözlerimizi aşağılara değil yukarılara çevirir" (*Politeia*:527b). "Düşünce ile kavranan ve başka hiç bir türlü ele alınamayan", bu yüzden de gerçek dünyada olmadığı şekilde "birbirine tam eş ve parçalara ayrılamayanlar" üzerinde işleyen bu bilimler öncülleri yüzünden diyalektikten ayrı olsalar da işleyiş formu açısından diyalektikle aynıdır (*Politei*526a-b).

Diyalektik ile matematik ve geometri arasındaki fark; matematik ve geometrinin insan üretimi, yapay bir tamlığa/bütünlüğe sahip olduğu yerde diyalektik -varolduğuna inanılan- gerçekliğin, insan üretimi olmayan bütünlüğü üzerinde iş görmektedir. Fakat ayrı nesnelere sahip olsalar bile iki bilim de nesneleri üzerinde matematiğin yaptığı gibi mantıksal bir zorunluluk aracılığıyla ilişki kurarlar; yani Varlık rasyonel, tutarlı, mantıksal bir tümlüğe sahiptir. Bu tümlük anlayışı ve *episteme*nin olanağı olarak düşünülen bütünlük, -farklı nesnelere sahip olmakla birlikte- Aristoteles'ten -olumsuz anlamda da olsa- Kant'a oradan da Fichte ve Schelling üzerinden Hegel'e uzanan bir zaman dilimini kapsayacak biçimde, diyalektiğin materyalist kavranışına gelene dek devam edecektir. Materyalist diyalektikle idealist diyalektik anlayışlarını birbirinden ayıran temel çizgi de bu bütünlük algısı üzerinden şekillenmektedir: ontolojik rasyonalite ve bütünlük iddialarının temellerini kaybettiği anda varlığın homojen ve rasyonel birliğinin yerini maddi belirleyicilerin ve öznelerin eylemlerinin alması idealist diyalektiğin verili biçimi ile kullanılamayacağını[36] gösterir.

Tartışmamızın daha sonraki bölümlerinin konusu olmasına rağmen yukarıdaki tespitlerin ve diyalektiğin idealist formundaki sorunların Platon tarafından da farkına varılmış olması muhtemeldir. *Politeia*'da *idea*nın bilgisinin ontolojik koşulunu matematiğin ve geometrinin mantıksal bütünlüğüne referansla tanımlanması ve diyalektiğin böyle bir mantıksal ilişkiler ağının deşifrasyonu ile görevlendirilmesi daha sonraki diyaloglarda yerini ontolojik bütünlükten duyulan bir şüpheye ve dolayısıyla da diyalektiğin işlevinin de değişmesine bırakacaktır. Bu noktada Politeia sonrası metnin Parmenides olması manidardır. *Peri Physeos* adlı şiirini *hen*in, yani Platon'un da *Politeia*'ya kadar takip ettiği ontolojik tamlığın ispatına ayıran Parmenides'in savlarının bu eleştirel ele alınışı, *Bir*'in varlığına dair şüpheye düşüldüğünü gösterir. *Bir*'in varlığından şüpheye düşmek varolanların tözselliğinden de şüpheye düşmek anlamına gelir.

---

[36] Bu savımız, diyalektiğin en yetkin formlarının idealistler -ve özellikle de Hegel- tarafından geliştirildiğini hiç bir şekilde yadsımadığı gibi, bütünlüğün özne tarafından inşa edilmesini, tözün aynı zamanda özne olduğunu söyleyen Alman İdealizmi'nin ortak savı olarak kabul eder. Ontolojik bir bütünlüğün İdealizm ve materyalizm tarafından nasıl düşünüldüğü çalışmamızın Marx bölümündeki temel tartışmalardan biridir.

> "Demek, bir olmadan, öteki nesnelerin varolması durumunda hem birbirleriyle aynı, hem birbirlerinden başka; hem kendi kendilerine bitişik hem de kendi kendilerinden ayrı oluyorlar; hem her devinim açısından deviniyor hem de bütünüyle duraduruyorlar; hem oluşuyorlar hem yok oluyorlar hem de ne oluşup ne yok oluyorlar ve bizim için artık sayması kolay olan bütün buna benzer şeyler söz konusu oluyor" (Platon, *Parmenides;* 2001:112)

Varolanların ne'liğinin, kendisine göre belirleneceği bu ölçüt olma durumu, yani birbirleriyle sabit, değişmeyen bir ilişkisellik içinde olmalarını sağlayan *Bir*'in (bütünlüğün) varlığı ortadan kalktığında varolanlar ancak birbirleriyle ilişkilerine göre değerlendirilebilirler; bu yüzden de her değerlendirme varolanın hangi varolanla ilişkisine göre değerlendiriliyorsa bitişiklik/ayrılık, devinim/devinimsizlik ve oluş/yok oluş göreli bir hal alır. "*Bir* yoksa öteki nesneler ne birdir ne de çok" (Platon, *Parmenides;* 2001:113), ancak karşılıklı konumlarında diğerine göre bir şeydirler. Platon ilk diyaloglarından itibaren elbette varolanların bilgisinin onun diğer varolanlarla ilişkileri sayesinde ortaya çıkarılabileceğini biliyordu; fakat onun umudu bu ilişki kurma durumlarının tükeneceği bir sınırın olduğu inancına dayanıyordu. Bu yüzden diyalektik yürüyüş imgeler ve o imgelerin gerçekliği olan nesneler üzerinden başlayıp, tasarım (*eikasia*) ya da inanç (*pistis*) yoluyla sanı (*doksa*), aklın katıldığı doğru sanı (*alethes doksa meta logou*) ya da akıldan bağımsız doğru sanı (*alethes doksa aneu logou*) üzerinden geçip varsayımlardan (*hyphoteseis*) köklenen ve anlıkla (*dianoia*) bakılarak ulaşılan bilimsel bilginin (*teleute*) formunu alarak düşünmeyle (*noesis*) ulaşılan felsefi bilgiye (*episteme*) varıyordu (Platon, *Parmenides;* 2001:20; *Politeia*:509a-511e). Kısacası varolanlardan başlayıp onların adı olan sözcükler diyalektik aracılığıyla kavrama dönüştürülüyordu. Sözcüğün kavram olabilmesinin olanağı ontolojik tamamlanmışlıkta bulunurken Parmenides'in *Hen*'i bu tamlığın zemini olarak düşünülüyordu.

Parmenides, Theaitetos, Sophist: Ne *Logos* Ne Gerçek; Varolanlar

Parmenides diyaloğunda diyalektiğin varolanlar arasındaki ilişkiyi kuran işlevi değişmese de, bütünlüğün varolduğundan duyulan şüphe onu *aletheia*nın yöntemi olmaktan çıkarır; bu durumda ortaya çıkan şey diyalektiğin değersizleşmesi değil mutlak bir hakikatin olmadığı savıdır. Bu vesileyle diyalektik *Parmenides* diyaloğunda 'alıştırma' adını alarak akıl yürütmenin en yüksek formlarından birine dönüştürülür; ama aynı zamanda mistifikasyondan arındırılır.

> "Sokrates, sen vakitsiz, *alıştırma* yapmadan; güzeli, adili, iyiyi ve *idea*lardan herbirini tek bir şey olarak belirlemeye kalkıyorsun. Önceki gün Aristoteles ile konuştuğum sırada da bunu düşündüm. Şunu söyleyeyim, tartışmalardaki gücün oldukça iyi, hatta tanrısal, ama kendine biraz çeki düzen ver. Henüz gençken, yararsız görünen ve çoğunluğun gevezelik dediği *alıştırma*yla daha çok uğraş, yoksa doğruyu yakalayamayacaksın" (Platon, *Parmenides;* 2001:135d).

Politeia'da iki tür diyalektiğin (*Politeia*:537d) 'sofistçe gevezelik' ile 'felsefece bir uğraş' nitelendirmeleri ile ikiye ayrıldığı yerde bu ayrımın gerekçesi, konuşmanın bu iki biçiminden birinin kendini *idea*ya göre konumlandırdığı diğerinin ise sadece varolanlar arasındaki ilişkilerde böyle bir ölçüte başvuruyor oluşuydu. Şimdi ise *Hen* hakkındaki şüphe, düşünmeyi, garantör olarak *idea*dan yoksun bırakan bir biçime geri çağırmaktadır. Varolanlar hakkında düşünme, hakkında olduğu şey konusundaki ölçütü yine bu *alıştırmalar* aracılığıyla ortaya çıkarabilecektir. Parmenides alıştırmanın bu varolanlar arasındaki işleyişinin verimliliğinden bahsetse de "öte yandan, alıştırmanın görünenlerde kalmasına izin vermeyerek, bunlar çevresinde dönüp dolaşması yerine, usla kavranabilecek ve *idea*ları olduğu düşünülebilecek şeylerin üzerine de *alıştırma* yapmayı önermen hoşuma gitti" (Platon, *Parmenides;* 2001:135e) ifadeleriyle Sokrates'i övmekte, fakat bunun sadece düşünmenin niteliğini arttıran bir akıl yürütme biçimi olduğunu göstermek için de hemen şu uyarıyı eklemektedir:

> "ama buna ek olarak şunu da yapmak gerekiyor: daha çok alıştırma yapmak istersen, yalnızca her varsayılan şeyin olması durumunda, bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinmemeli, aynı zamanda

> varsayılan bu şeyin olmaması durumuna da bakılmalı... çokluk varsa çokluk açısından çok şeyin kendisine göre ve çokluğa göre ne sonuçlar çıkması gerektiğine; yine, çokluk yoksa, Bir açısından ve çokluk açısından kendilerine göre ve birbirlerine göre ne sonuçlar çıkacağına bakmak gerekir. Yine benzerliğin olduğunu ve olmadığını varsaydıkta her iki varsayımdan varsayılanlar için ve başka şeyler için, kendilerine ve birbirlerine göre ne sonuçlar çıkacaktır, buna bakmak gerek. Benzemezlik, devinim, durağalık, oluş, yokoluş ve varlıkla yokluğun kendisi konusunda da aynı uslamlama geçerlidir. Sözün kısası, her ne üzerinde olduğu, olmadığı yollu ya da ne biçimde olursa olsun, başka bir biçimde ne sav ileri sürülürse sürülsün; kendisine göre, Bir'e göre ve ötekilerden her biri açısından tek tek ortaya çıkan sonuçlara bakmak gerekiyor; seçilenden yola çıkarak daha çoğa göre ve hepsiyle birlikte onlara göre de bu böyle. Ötekiler de hem kendilerine hem de bir başka şeye göre, hep seçilen yönünde, ister savlanan şey varolan bir şey olarak savlansın ister varolmayan bir şey olarak; sen alıştırma yaparak doğruyu kesin bir biçimde görmek istersen bu böyle olmalıdır" (Platon, *Parmenides;* 2002: 136a,b,c).

Parmenides diyaloğu açısından sonuç, ontolojik tamlık iddiası açısından bir şüphe ve bu ontolojik kırılma vasıtasıyla diyalektiğin, varolanların ne'liğinin her türlü duruma (Bir'in olması ve olmaması durumuna) göre sınandığı bir akıl yürütme biçimine dönüşmesidir. Bu akıl yürütme süreci kuruntuların *idea* sayesinde değil varolanlar arasındaki ilişkilerin sürekli yapılan *alıştırmalar* sayesinde tasfiye edildiği bir duruma işaret eder. Diyalog boyunca defalarca tekrarlanan alıştırma yapma önerisinin *Parmenides* diyaloğunda gösterilen örneği Platon tarafından *Theaitetos* diyaloğunda uygulanır.

"Varsayılan şeyin olması durumunda, bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinmemeli, aynı zamanda varsayılan bu şeyin olmaması durumuna da bakılmalı" diyen *Parmenides* diyaloğunun çağrısına uyan Platon,[37] *Theaitetos*'ta bu durumu şöyle ifade eder:

> "... adım adım ilerlememizde farkına varmadan her ikisinin ortasına düştük, kendimizi savunmaz ve kaçamazsak, idman meydanlarında oynayan çocukların iki tarafın ortasında yakalanıp her iki yana

[37] Platon *Parmenides* diyaloğunun çağrısına *Theaitetos*'ta olduğu gibi *Sofist*'te de kulak verecektir: "O halde onların kabul ettiği varlık üzerine her iki taraftan da (Herakleitosçu ve Parmenidesçi ontolojilerden) hesap soralım" (*Sophist*:246c).

> doğru çekiştirilmelerine benzer garip bir duruma düşeceğiz. Şimdi öyle sanıyorum ki önce ta başlangıçtan beri hücum ettiğimiz tarafı, harekete yandaş olanları, sorguya çekelim, bizi haklı olduklarına kandırırlarsa, bizi kendi taraflarına çekmek konusundaki çabalarına kendimiz yardım eder, bu sırada başkalarından kurtulmaya çalışırız. Yok, herşeyin dinginlikte olduğunu iddia edenler haklı olduklarını ispat edebilirlerse, bu sefer de haksız yere hareket etmeyenin hareket ettiğini iddia edenlerden kaçarız" (*Theaitetos*:181a-b).[38]

Herakleitosçu oluş ve Parmenidesçi devinimsizlik arasındaki gerilimin bütün diyaloglarındaki bilgi ve varlık tartışmalarını belirlediği Platon, *Theaitetos*'ta da aynı sorunla uğraşmaktadır. Diyalektiğin değişen niteliğine uygun olarak, diyalogda bilginin ne olduğu ve nasıl ele geçirileceği değil de bilginin hangi durumda olanaklı olduğu tartışılmaktadır. Sonuç elbette baştan bellidir: Parmenidesçi konum Herakleitosçu oluş karşısında bilginin olanağının koşulu olarak gösterilir; *Hen*in olmadığı bir durumda varolanlar kendilerini, bir şeyin taşıyıcısı olarak değil, hep başka şeylere göre varolanlar olarak değerlendirileceklerdir. "Hiç bir şeyin kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden de bir şey olmadığı" bu durum 'bir şey' ya da 'herhangi bir nitelik' ifadelerinin kullanımına da izin vermez; "büyük dediğin küçük de görünebilir; ağır dediğin hafif de görünebilir... her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve biribiriyle karışma sayesinde olur; ki biz buna yanlış olarak Varlık deriz" (*Theaitetos*:152d-e). Parmenides'in dışında, neredeyse bütün düşünürlerin durduğu yeri tanımlayan Herakleitosçu oluş kavrayışı 'değişmeme' ve 'devinmeme' nitelikleriyle tanımlanan *Varlık* sözcüğünü *varolan* sözcüğüne denk bir konuma getirmektedir. Hiç bir şeyin *kendinde* tanımlanabilir olmadığı bu durum 'zar' örneği ile açık kılınır: "Basit bir örnek söylediklerimin anlamını tamamen aydınlatacaktır; altı zarı dört zarla kıyaslarsak, altı zarın dört zardan fazla olduğunu, hem de bir buçuk kere daha fazla olduğunu söyleriz; fakat oniki ile kıyaslarsak daha az olur" (*Theaitetos*:154c). Varolanların ne oldukları ancak düşünmeye nesne edinildikleri her bir

---

[38] Fakat metinde Herakleitosçu bilgi anlayışı ile tartışıldıktan sonra Theaitetos, Parmenides'in görüşlerinin de tartışılmasını istediğinde, Platon "Parmenides'ten çekiniyorum, Zira Parmenides bana, Homeros'un dediği gibi, saygıya layık olduğu kadar heybetli de görünüyor" (*Theaitetos*:183e) cevabıyla bu tartışmayı sonraya bırakır.

konumda diğer varolanlarla ilişkileri içinde tanımlanabilir bir hal alır. Bu durumun sonuçlarını Platon, bir kaç sayfa sonra yoruma gerek bırakmayacak bir şekilde açıklar:

> "... yani biraz önce de söylediğimiz gibi, hiç bir şeyin kendisinden ve kendiliğinden varolmadığı, her şeyin ve bütün niteliklerin karşılıklı temaslardaki hareket sonunda olduğu varsayımı, doğrudur. Zira onların söylediklerine bakılırsa, hiç birinin edenle edilenin birer varlık olduğunu kabul ettiğini saptayamayız. Çünkü ne eden edilenle birleşmeden önce böyle bir şeydir, ne de edilen edene rastlamadan bir şeydir. Bundan başka, bir şeyle eden olarak birleşen bir şey, başka taraftan başka bir şeye rastladığında edilen olarak da görünür. Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur ki, başlangıçta da söylediğimiz gibi, hiç bir şey kendisinden ve kendiliğinden bir şey değildir, tersine her şey başka bir şeye oranla daima olur. Daha ziyade alışkanlık ve dikkatsizlik yüzünden kullanmaya zorunlu olduğumuz Varlık sözü kökünden kazınmalıdır" (*Theaitetos*:156e-157b).

Herakleitosçu bilgi ve varlık görüşlerinin tüm sonuçlarının farkındalığına dair bu cümleler, aynı zamanda materyalist bir diyalektiğin Hegel'den sonra ortaya çıkan biçiminin de habercisidirler:[39] Hem varolanların ne'liğinin ancak diğer varolanlarla ilişkisinde kavranabileceği tezi, hem de *eden* ve *edilen* kavramları aracılığıyla özne ve nesne arasındaki ilişkinin tek taraflı bir bilme ve etkileme ilişkisinden çok daha komplike özellikler barındırıdığı -Alman İdealizmi aracılığıyla belirlenim kazanan idealist diyalektiğin de bu- savı, diyalektiğin idealist bir varlık anlayışından kurtulduğu an, kendisini üzerine kuracağı zemine işaret eder. Oluşun, varolanların ne'liği hakkında tam bir kaos ürettiği bu durumda diyalektik, bütünlüğü inşa ederek epistemeye ulaşan bir metod yerine karışıklığı kavramlar aracılığıyla düzene sokan ve *bilgi yerine farkındalık* kazandıran bir akıl yürütme formuna dönüşür. Herakleitosçu sava karşı hala Parmenides'e ağırlık verilmek istense de diyalektiğin bu diyalogda aldığı biçim, savunulmak istenenle

[39] Materyalist bir diyalektik Varlığın birlik olduğu savını yadsımaz; fakat bu birlik ezel-ebed tüm varolanları birlik olarak düşündürebilme kapasitesine sahip tinsel bir şey değil, ancak öznelerin edimlerinin, yapısal bir bütünlük oluşturmaya izin verecek biçimde ürünün meta biçimini, tüm ilişkilerin merkezi birimi haline getirmesiyle, dünyayı *bir dünya* olarak örgütleyebilme olanağı kazanan burjuva üretim tarzının var ettiği -ve ancak tarihin belirli bir zamanında ortaya çıkan- bir biriliktir.

kabul edilmiş olan arasında muazzam bir gerilimi açığa çıkarmaktadır. *Parmenides*'te *alıştırma* kavramı ile karşılanan diyalektiğin bu metindeki görünümü Sokrates'in ebelik niteliğine referansla anlatılır; ebenin en önemli niteliği ise bu mesleği ancak "doğum yapamayacak olanların" (*Theaitetos*:149b) icra edebilmesidir. Metinde, defalarca ısrarla vurgulanan bu durum hiç de tesadüfen kullanılıyor değildir. Diyalektik -Aristoteles ve Hegel'in de tespit ettiği- pozitif, tanımlayıcı özelliğini, daha Platon'da kaybetmiştir; fakat bu demek değildir ki sadece negatif, olumsuzlayıcı bir akıl yürütme biçimine dönüşmüştür: diyalektik artık bilginin, mevcut durumları hakkındaki farkındalığın kazandırılması aracılığıyla, bilinç olarak üretilmesi sürecinin işleyişidir; bilgiye ulaştıran değil, daha ileri bir tartışmaya başlayabilmek amacıyla, verili bilgilerin niteliği hakkında bilinçlilik kazandıran yürüyüştür.

> "Sanatımın en özgün yanı delikanlıların ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir yoksa katışıksız ve gerçek bir şey midir, bunu kesin olarak araştırmak ve meydana çıkarmak yetisidir. Öyleyse ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim: bilgelik konusunda ben de ebeler gibi kısırım, daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiç bir konu hakkında hiç bir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için -çünkü hiç bir bilgelik iddiasında değilim- bir çokları beni kabahatli görürler, ki bu tamamıyla haklıdır. Bunun nedeni şudur: Tanrılar beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır" (*Theaitetos*:150d).

Yürüyüşün varacağı yerin *episteme* yerine *bilinçliliğe* dönüşmesi, diyalektiğin bir yetersizliği değil üzerinde yürünen yolun yapısal özelliklerine dair tespitlerdeki büyük kaymadır. Ontolojik tamlığın Parmenidesçi kabullerin bu zamana kadar öznenin, varlığın gizini keşfeden etkin ve nesnenin, keşfedilmeyi bekleyen edilgin konumları -daha çok *Sofist* diyaloğunda ortaya çıkacak olan- (özne ve nesnenin) birbiri üzerine etkiyen ve *var-olmayanı* ortaya çıkaran devinimleri ile sarsılmaktadır. Theaitetos'taki bilginin ne'liği üzerine yürütülen tartışmada, 'algı' (151e), 'sanı' (doğru sanı) (187a), 'logosa dayanan doğru sanı' (201d) gibi savların sınanması ve hiç birinin bilgi adını almayı haketmediği sonuç yargısı, Parmenidesçi ontolojik zeminin eleştirisi için bir hazırlıktır sadece; "Bundan sonra (Herakleitosçu ontolojik zeminin tüm sonuçlarının tartışılmasından sonra), Theaitetos,

gebe olmayı yeniden denersen, gerçekten de gebe kalırsan, bu araştırmanın sonucu olarak daha iyi düşüncelere gebe kalacaksın" (Platon, *Theaitetos*:210c) ifadeleri diyalektiğin işlevini açıkça belirtirken "benim sanatımın kudreti bu kadardır; daha ilerisine gücü yetmez" (*Theaitetos*:210d) cümlesi diyalektiğin geri çekildiği sınırı gösterir. Sınır *Sofist* diyaloğunda belirginleşecektir.

Theaitetos'un sonunda Sokrates tarafından Theodoros'a yapılan "yarın erkenden gene burada buluşalım" çağrısına uygun biçimde Theodoros'un "Hey Sokrates! Bak, işte buradayız! Dünkü sözümüze uyup geldik" cümlesiyle açılan diyalog, *Theaitetos*'ta ertelenen Parmenidesçi ontolojinin tartışılacağını da yine ilk cümle aracılığıyla gösterir: "üstelik bir yabancı konuğu da birlikte getirdik. Elea'da doğup büyümüş. Hem de Parmenides'le Zenon'un yoldaşı olmuş. Doğrusu babayiğit bir filozof" (*Sophist*:216a).

Yabancı olarak adlandırılan Elealı, *Theaitetos* diyaloğunda diyalektiğin aldığı biçime -varolan hakkında *episteme* niteliğinde bilgi vermek yerine varolanların kaotik yapısını belirginleştirerek bir farkındalık yaratmaya- uygun olarak işe başlar: "Fakat ne ile ilgili olursa olsun, hiç bir kavram belirlenimi olmaksızın, yalnızca adlar üzerinde anlaşmak yerine, kavramları belirleyerek, şeyin kendisi üzerine tam bir anlaşmaya varmak, kuşkusuz her zaman daha iyidir" (*Sophist*:218c). Kavramın belirleniminin nasıl ortaya çıkarılacağını 'olta balıkçılığı' örneği üzerinden anlatan *yabancı,* olta balıkçılığının yakın cinsleri ve türleri içindeki konumunu belirlemeyi yönteminin bir örneği olarak gösterir. Dahası, *idea*nın bilgisi olarak epistemeye ulaşmanın imkânı olarak düşünülen diyalektik, artık sadece tartışmanın zemininin belirlenmesini sağlayan bir bölümleyici olarak karşımıza çıkar:

> "diyalektik araştırma yöntemi açısından, süngerle yıkanma ilaç içme ile tamamen aynı sırada bulunur; ne daha aşağıda ne daha yüksekte. Temizleme bakımından birinin bize daha az, diğerinin ise daha büyük yarar sağlayıp sağlamamasının burada bir önemi yoktur. Çünkü apaçık bir görüş kazanmak için, diyalektik araştırma yöntemi, tüm sanatlardaki yakınlıkları ve ayrılıkları kesin olarak kavramayı dener, sonunda hepsine aynı saygınlığı verir ve benzerlikten ötürü bir sanatı diğerinden daha gülünç saymaz. Bu yöntem av sanatının

> ne olduğunu açıklamak için, başkomutanlık sanatının bit yakalama sanatından daha iyi bir örnek olduğunu varsaymaz... Canlı ve cansız cisimlerle ilgili temizleme işlemlerinin tümüne hangi adı vermemiz gerektiği konusunda da... aynı tavrı alır: hangi adın daha gösterişli bir izlenim vereceğine hiç aldırmaz. Onun burada ilgilendiği yalnızca şudur: Ruhtan başka şeyleri temizlemeyi, ruhu temizlemenin tüm türlerinden ayrı tutmak ve bu ayırmanın belirtisinin ne olduğunu sağlamca kavramak. Eğer bu yöntemin amacını doğru anlamışsak, ruh temizliğini diğer bütün şeylerden ayırmakla o, artık ödevini yapmış olur" (*Sophist*:227b,c).

Bu basitmiş gibi görünen iş, diyalektiğin önemsizleştirilmesi anlamına gelmez. Hangi kavramların (tür ve cinslerin) birbiri ile ilişki içinde olduğunu/olabileceğini tespit etmek, "bir ve aynı kavrama (türe) ayrı anlamları ve de ayrı kavramlara (türlere) aynı anlamı vermemeyi" sağlayacak bir akıl yürütme ile varolanları birbiriyle ilişkili hale getiren, Varlıkta kendiliğinden olmayan -ama özne ve nesnenin birbirlerine geri-dönüşlü ilişkileri ile kurulan- (artık varolanların kendinde taşıdıkları anlamlılığın bütünü olarak düşünülemeyecek) bir 'rasyonaliteyi' akıl için inşa eden bu yöntem aynı zamanda felsefecinin işini tanımlamaktadır.[40]

Bilginin yegâne olanağı olarak düşünülen Parmenidesçi ontolojinin devinmeyen ve değişmeyen varlık tasarımının, "baba katili"[41] olmak pahasına reddedildiği diyalog Herakleitosçu ontoloji ile gözle görünür bir yakınlaşma içindedir. Öznenin epistemolojik açıdan etkin ve nesnenin keşfedilmeyi bekleyen edilgin konumlarının aşılması, hareketin tanrısal bir güce referansla açıklanmadığı yepyeni bir Platon'u ortaya çıkarır; bu açıdan Sofist diyaloğundaki şu cümleler kritik önemdedir: "Eğer bilme bir etkileme ise, bundan ötürü bilinen

---

[40] "Öyleyse, ey Theatiteos, bu bilime hangi adı vereceğiz? Yoksa biz, Zeus'un yardımıyla, bilmeden, yalnızca salt gerçek karşısında heyecanlanan özgür insanların bilimiyle mi karşı karşıya geldik; sofisti ararken, ondan önce filozofu mu bulduk?" (*Theaitetos*:253c).

[41] Parmenides'in *varolmayanın varolmadığı* savının reddi ve *varolmayanın* 'hareket' sayesinde varlığa geldiği savının kabul edildiği Sofist diyaloğunda, Elealı yabancı -ve onun nezdinde Platon- bu zamana kadar tartışmalarının ve iddialarının zeminini oluşturan Parmenidesçi *Hen*'den vazgeçişi gerekçesiyle 'baba katili' ifadesini kullanmaktadır: "Babamız Parmenides'in tümcesini inceden inceye deneyeceğiz ve bizi yengiye götürecek şu savı öne süreceğiz: Varolmayan bir bakıma vardır ve de tersine varolan bir anlamda var değildir, [bu yüzden] bir tür baba katili olarak göründüğümde, bana bu gözle bakma!" (*Sophist*:241d).

de zorunlu olarak etkilenecektir. O halde bu önermeye göre, varlık, eğer bilgi tarafından bilinirse, tam bilindiği ölçüde de etkilenmek ve buna göre hareket etmek zorunda olacaktır. Duran bir şeyde ise bunu asla kabul edemeyiz" (*Sophist*:248e).[42] Bu ifadelerin sonuçlarına dair tam bir farkındalık içinde olan Platon aynı tartışmanın devamında "'her bakış açısından aynı', 'aynı tarzda' ve 'aynı bakımdan', tanımlarının genellikle dinginlik olmaksızın, sence, olanaklı olduğu görünmüyor mu" (*Sophist*:249c) cümlesiyle, bu zamana kadar bilgiyi, değişmeyen ve devinmeyenin bir keşfi olarak sunan tavrından uzaklaşır. *Hep aynı kalan* ve diğer tüm varolanlara anlamını veren *idea*nın içerikli yapısına daha önceki diyaloglarında mesafe koyan Platon şimdi de devinmeyen ve değişmeyen bir bütün olarak düşünülen *idea*nın formel yapısını reddetmektedir. Artık "filozof, ne bir ya da çok kavram (*idea*) kabul ederek bütün'ü dinginlik olarak açıklayanlarla uzlaşır, ne de varolana kaçınılmaz bir harketi verenlerin en küçük bir sesini bile dinlemek bağışında bulunur; tersine o, tıpkı çocuk dileklerinden olduğu gibi, hareketsiz olanla hareket edenin tümüne, yani varolan'a ve bütün'e her iki özelliği (hareketi ve dinginliği) katmak zorunda kalır" (*Sophist*:249d).[43]

Hareketin yanında devinimsizliğin kabulü hala sabit ve değişmeyen *idea*ların Platon'un dizgesinde varlığını koruduğu düşüncesini uyandırabilir. Fakat bu bir yanılgı olacaktır; artık varolanlar içinde bazılarının diğerlerinden daha değerli olmasını sağlayacak, imgelerden *idea*lara kadar ontolojik bir skala söz konusu değildir. Sofist diyaloğunun en önemli bölümlerini oluşturan *var-olmayan*ın varlığı tartışması

---

[42] Şaşırtıcı biçimde Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde diyalektiğin ne olduğunun açıklanmasında anahtar kavram olan *deneyim*in tanımını hatırlatan bu tartışma, diyalektiğin tarihsel gelişimini takip etmek açısından önemlidir. "Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren bu diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi varettiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla **deneyim** denen şeydir" (Hegel, 1977:55).

[43] Parmenidesçi ontolojinin reddi diyaloğun sadece bir yerinde, tartışma amaçlı ileri sürülmüş bir sav zannedilmesin; diyalog boyunca defalarca Varlığın devinimsizliği yadsınır: "Öyle görünüyor ki, *Bütün*'ün harekette olduğunu ve aynı şekilde *bir* olarak dingin durduğunu söyleyenlerin görüşü ile ve yine, kavramlar (*idea*lar) bakımından varolanın kendisiyle olan her ilgisi içinde daima aynı kaldığını açıklayanların görüşü de, bu varsayımla bir defada bir yana bırakılmış oldu. Çünkü bu kişilerin bir kısmı harekete gerçekten varolan diyerek, diğerleri de dinginliği gerçekten varolan diye açıklayarak, hepsi de böylece varlık tasarımını onlara yüklemiş olurlar" (*Sophist*:252a).

"*var-olmayan*ı, *varolan*ın bir karşıtı olarak değil de, tersine yalnızca ondan ayrı bir şey" (*Sophist*:257b) olarak kabul etmeyle sonuçlanır. Var-olmayanın varolanla *karşıtlık*tan *ayrılığa* dönüşen ilişkisini *Theaitetos* ve *Yabancı* şu şekilde tartışmaktadır:

> *Yabancı* - Güzel-olmayan, kendi kaynağını, varolan'ın herhangi bir cinsinden ayrılmış ve öte yandan yeniden varolan'ın herhangi bir bölümüne karşı konulmuş olan şeyde mi bulur?
>
> *Theaitetos* - *Evet.*
>
> *Yabancı* - öyle görünüyor ki, bundan şu sonuç çıkıyor: Güzel-olmayan, varolan'a karşı varolan'ın bir tür karşı konumudur.
>
> *Theaitetos* - Çok doğru.
>
> *Yabancı* - Ama nasıl? Bu kanıta göre, güzeli, şöyle ya da böyle, varolan'ın daha yüksek bir derecesinde, buna karşılık güzel-olmayanı daha aşağı bir derecesinde mi sayacağız?
>
> *Theaitetos* - Kesinlikle hayır.
>
> *Yabancı* - O halde varlığı, büyük'ün kendisine olduğu gibi, büyük-olmayan'a da aynı ölçüde katacak mıyız?
>
> *Theaitetos* - Aynı ölçüde.
>
> *Yabancı* - O halde, biri diğerinden daha yüksek derecede olmadığına göre, haklı-olmayan'a da, haklı-olan'a olduğu gibi aynı geçerliği vermemiz gerekir.
>
> *Theaitetos* - Kesinlikle.
>
> *Yabancı* - Daha sonra gelecek tüm durumlarda da böyle yapmak zorundayız. Mademki ayrılık, kendini varolan'a ait olarak gösteriyor; onun payına varlık düşmüşse, zorunlu olarak onun bölümlerine de, kendisine verilen var-olma'dan daha azı verilemez.
>
> *Theaitetos* - Kuşkusuz evet.
>
> *Yabancı* - Öyle görünüyor ki konu şudur: Varolan'ın bir parça alanına karşıt olan ayrılık kavramının bir parça-alanı, eğer bunu söyleyebilecek denli gözüpek olunursa, varolan'ın kendisinin sahip olduğu kadar varlığa sahiptir. Çünkü bu varolan'ın karşıtını değil, yalnızca varolan'dan ayrı olduğunu gösterir (*Sophist*:257e-258c).

Varolmayanın varolan kadar varlığa sahip olduğu söylendikte, *varolmayan*ı kuruntu olarak görüp gerçek *varolan* [şeklinde düşünülen] *ideal*ar arası ilişkilerin keşfedicisi olan diyalektik de zorunlu olarak

dönüşüme uğrayacaktır. Varolanın *kendinde* ve ideal anlamının arandığı yerde, tüm varolanların -ve bir varolan olarak var-olmayanın- 'değerce' eşitlenmesi, *epistemenin ideatik* anlamını varolanlar arası ilişkilerin doğru tespitine dönüştürür. Filozofla sofistin ayrıldığı yer de burasıdır; sofist tüm varolanların kavramlarını birbiriyle ilişkiye sokulabilir olarak görürken filozof hangi kavramların başka kavramlarla, dolayısıyla da hangi varolanların başka varolanlarla ilişkiye girebilme olanağına sahip olduğunu saptayarak konuşur. Artık diyalektik varolanların hangilerinin birbiriyle ilişkiye girebileceğinin ve bu ilişkilerden hareketle varolanlar hakkında verilebilecek olanaklı yargı formlarının tespit edilmesini sağlayacak bir araştırma metodu ve düşünme yeteneğidir. Burada Platon'a kulak verelim:

> "Kavramlar (cinsler, türler) da kendi ortaklıkları bakımından aynı biçimde birbiriyle bağıntılı olduğundan burada da kesinlikle belirli bir bilime gerek vardır. Bu nedenle hangi kavramların (türlerin) birbirleriyle uyuştukları, hangilerinin birbirlerini dışladıkları sorusu üzerine doğru bilgi vermek istendiğinde, bu bilime dayanılarak yargılar, olası kavram (tür) bağıntıları bakımından inceden inceye araştırılır, değil mi? Belirli temel kavramların (türlerin) tüm kavram alanını kuşatıp kuşatmadığı, yani hepsiyle bağlantıya girmeye yetili olup olmadığı biçimindeki soru için de aynı şeyi yapmak gerekmez mi? Öte yandan dışlamalara (ayrılamalara) gelince, acaba burada ayrılamalara temel olan başka tümel kavramlar (cinsler, türler) mı vardır?" (*Sophist*:53c).

Söz konusu işlemleri hakkını vererek gerçekleştiren filozof ya da diyalektikçi olarak betimlenir diyaloğun devamında. Aynı *Politeia*'da olduğu gibi filozof ve diyalektikçi bir kez daha örtüşmüştür; ama *Politeia*'daki ontolojik tamlık anlayışının reddi *Sofist*'teki örtüşmeyi filozofun -ve de felsefenin- işlevini de geri çeken bir biçime dönüştürmüştür. Artık felsefeci *aletheia*yı ele geçiren ve diyalektik de bu ele geçirmenin yöntemi değil; felsefeci bilgi edinmeye dair bilinçliliğin üreticisi ve diyalektik de sürecin işlevsel aygıtıdır. Diyalektik, bundan sonra bütün tarihi boyunca bilgi değil bilinçlilik üreten bir etkinlik olarak anılacaktır. Bunun sebebi bilginin bir başka disipline bırakılıyor olması değildir; bilgi dediğimiz şey bilinçlilikten daha fazla bir şey değildir artık.

Daha felsefenin başlangıcında Platon tarafından keşfedilen bu durumun, binlerce yıl sonra, kendini doğa bilimlerine uydurma hevesindeki Viyana Çevresi ve söz konusu durumu yeni keşfetmiş gibi eleştirilerini buraya yönelten post-modernler tarafından görülmemesi trajiktir. Bilginin sonuçlarının kesinliğine göre değerlendirilmesi ile felsefenin etkinlik uzamını kaybettiğini düşünenler, felsefenin 'kendi tanımladıkları' bu bilgi biçimiyle ilişkisini çok önceleri kestiğini görememişlerdir. Bilgiden bilinçliliğe bu geçiş, kendini ilk olarak sonuçlarının kesinliği ile nitelenen bilgi alanlarının dışında var etmeye çalışan ontolojik ayrımlar üretmiştir. Aristoteles -kesinlikle Platon'un yolunda yürüyerek- varolanların bilgisinin nasıl üretileceğinin bilinci olarak *protephilosophia*yı kesin bilgi alanlarının içine yerleştirmiş bu yönüyle de felsefeyi varolanlar hakkında bilgi üretiminin bilinci olarak konumlandırırken buna *varlık olmak bakımından varlığın bilgisi* demiştir. Fakat kesin bir yol ayrımı ortaya çıkar gibi gözükmektedir; Platon'un diyalektikle beraber daha iddiasız (!) bir alana çektiği felsefeyi, diyalektikle nesneleri bakımından ayırarak tekrardan *aletheia*nın alanına çağırmış ve kaybettiği itibarı geri kazandırmak istemiştir. Bu geri çağırma Platon'daki Varlık'tan varolana doğru yol alışın tersi biçimde felsefeyi tekrardan Varlık'la ilişki içine sokmuş; burada Platon'un varolanların mutlak bilgisinin olamayacağı savı, ontolojik ayrımlar sayesinde pratik ve poetik alanlar için kabul edilmiş fakat Varlık dediğimiz şeyin kendisi değişime uğramıştır. Böylece Platon'un felsefe olarak tanımladığı uzam pratik bilimler olarak tanımlanmış ve diyalektik de yine buranın yöntemi olmaya devam etmiştir. Bu yüzden Platon ve Aristoteles'in diyalektik anlayışları arasında -söz birliği edilmişçesine kabul edildiği üzere- bir kırılma söz konusu değildir: kırılma Varlık anlayışının değişmesi sonucu felsefenin yeni bir konuma taşınması ile ilgilidir. Diyalektik tam olarak Platon'daki gibi yoluna devam eder.

Değerlendirme: Platoncu Diyalektik; Bilginin Keşfinden Bilincin İnşasına

Diyaloğun diyalektiğe dönüşmesinin ve böylece diyalektiğin -şimdilik- düşünmenin hareketi formundaki *soyut belirlenimini* kazanması

olarak Platon diyalektiği, özne ve nesne, düşünce ile varolanlar, sonlu ve sonsuz ya da görünüş ile öz arasındaki bilgi ilişkisini birlik ve çokluk dikotomisi çerçevesinde problematize etmesiyle, diyalektiğin, düşüncenin ve gerçekliğin hareketi olarak kendisinden sonraki tüm gelişiminin zeminini oluşturur. Diyalektiği, iki *logos*un karşılaşmasında ortaya çıkan çelişkilerin kesin yargıda bulunmayı zorlaştıran farkındalığından (ve böylece bir bilinçlilik durumundan) nesnesinin *idea* kavramında belirgin kılınmış mutlak bilgisini keşfeden tekil bir *logos*un hareketine ve oradan da, birlik ve bütünlük olarak düşündüğü Varlığa dair ontolojik öncüllerinin sarsılması sonucu varolanların nasıl ve hangi koşullarda birbiriyle ilişkiye girmeye yetili olduğunun farkındalığına (yani yine bir bilinçlilik durumuna) doğru bir gelişim seyri içinde tanımlayan Platon, diyalektiğin diyalektik gelişimindeki ilk moment olan ve bu özelliğiyle Aristoteles ve Kant'ın savlarını da içeren, düşünmenin hareketi olarak diyalektiği bir tartışma nesnesi haline getirir.

Bu biçimiyle diyalektik ne düşüncenin ne de gerçekliğin zorunlu bir hareketi olarak değil, henüz düşünce açısından da olumsal, istendiği zaman işe koşulan ve Platon'da almış olduğu son biçimiyle, nelerin nelerle ilişkiye girme yetisi ve olanağı olduğunun saptanıp onları dışsal belirleyiciler aracılığıyla değil kendilerine içkin nedenler dolayımıyla keşfetme amacı güden, bu yönüyle bilgi sunan değil nesnesine dair bilinçlilik kazandıran bir yöntemdir. Fakat bu yönüyle, diyalektiğin Platon'dan Marx'a kadar olan tarihinde, varolanlar arası ilişkileri kefetme amacı güden diğer yöntemlerle temel bir farkı da belirginleşmiş olur; diyalektik kendini ortaya koymasının bu *soyut belirleniminde,* nesnesinin kendi uzamına ait olmayan dışsal nedenler yerine nesnesinin o nesne olmasını sağlayan içkin nedenlere uzanmak istemesiyle karakterize olur. Bu yanıyla diyalektik ikili bir işlev görür: bir yandan nesnesinin içkin bileşenlerini keşfetmek suretiyle onu sözcükten *kavram*a taşır; diğer yandan da keşfedilmiş olan *kavram*ın diğer *kavramlar*la ilişkisini yapılandırır. Böylece çokluk olarak görülen dünyanın -varolanların izin verdiği kadarıyla- birlik biçimindeki bütünlüğüne ulaşmaya çalışmakla, *içkin* bir ilişkisellik kurma özelliği yanında diyalektiğin, tüm tarihi boyunca peşinde koşacağı ikincil arzusunu da belirgin kılmış olur: *bütünlük.*

Diyalektiğin, nesnesinin içkin bir ilişkiselliğiyle dolayımlanarak bütüne ulaşma arzusunun, istendiği zaman kullanılabilen olumsal bir yöntem olarak ortaya çıkması, gelişim seyri içinde; ilk olarak Aristoteles'te pratik bilimler alanı için ve ikinci olarak da Kant'ta düşünmenin tüm uzamları için akla içkin zorunlu bir akıl yürütmeye dönüşecektir. Böylece diyalektiğin Platon, Aristoteles ve Kant ile karakterize edilen bu momenti Platon'da ortaya çıkan *içkinlik* ve *bütünlüğün* yanına *zorunluluğu* da diyalektiğin tanımlayıcılarından biri olarak ekleyecektir.[44]

[44] Diyalektiğin, Platon ve Aristoteles'te, istendiği zaman kullanılabilen olumsal bir yöntem olması, bu iki düşünürün eksikliği olarak görülmemelidir. Varolanların merkezi bir birim aracılığıyla, birlik verici ilişkisel bir bütünlüğe ulaşamadığı böyle bir zamanda diyalektik de birliğe sahip olmayan bir çokluğun, olabildiğince bütünlüklü görüsünü elde etmeye yarayan, diğerlerine nazaran daha yetkin bir akıl yürütme biçimi olarak tasarlanabilirdi ancak. Ne zaman ki, ürünün meta biçimi, sermaye aracılığıyla dünyayı bir bütün şeklinde birbiriyle ilişkilendirmeye başladı, yani ontolojinin arzu nesnesi olarak Varlık, sermaye tarafından ne zaman belirgin kılınmaya başladı, diyalektik de düşünme (ve gerçeklik) açısından o zaman zorunluluk kategorisiyle birlikte düşünülmeye başlandı. Bu yönüyle, burjuva üretim biçiminin yaygınlık kazanmaya başladığı 18. yy'da, Kant'ın olumsal bir araştırma yöntemi olarak diyalektiği aklın kendisine içkin bir zorunlu akıl yürütme biçimine dönüştürmesi, varolanların da yapısal bir etken aracılığıyla zorunlu ilişkilerin bileşeni olmaya başlamasıyla doğrudan alakalıdır.

Aristoteles'te Diyalektik: Konstrüktif Düşünce

Platon'la Marx Arasında

Platon felsefesini baştan sona kateden filozof ile diyalektikçinin özdeşliği, bilgi ile bilinçlilik arasındaki geçişin felsefenin konumunda yarattığı sarsılmayı çok iyi gören Aristoteles tarafından reddedilir. Felsefeci elbette diyalektiği kullanmaya devam edecektir; fakat sınırlı bir alanda. Diyalektik akıl yürütmenin Platon'da karşılaştığı sorunlar ve -yine Platon'daki- tarihsel serüveninin sonunda geldiği, kavramların birbiriyle ilişkiye girmeye yetili olup olmadığının araştırılmasının yöntemi olarak aslında şu sonucu deklare ediyordu: Varlık dediğimiz şey varolanların tümünü kuşatan homojen, kendi içinde rasyonel bir bütünlük olarak kavranamaz. Varolanlar kendi içlerinde -herhangi bir aşkınlığın tahakkümü altında değil[45]- birbirleriyle ilişki içindedir ve her

[45] Alain Badiou *Etik* başlıklı kitabında benzer bir saptama yapıyor: "... İde'lerin aşkınlığıyla değil de -Heidegger'in eserlerinden birinin başlığıyla söylersek- 'düşünme nedir?' sorusuyla ilgilenen bir Platon olduğunu düşünüyorum... özellikle son diyaloglarında -*Sofist*'te, *Parmenides*'te, *Philebus*'ta- Platon 'düşünce nedir?' sorusunu herhangi bir aşkınlığa ayrıcalık tanımak için değil şunu sormak için gündeme getirir: İdeler arasındaki içsel eklemlenme nedir, düşüncenin hareketi nedir, içsel başkalığı, çıkmazı vb. nedir? Bence, Platon budur" (Badiou, 2006:118).

varolan diğer tüm varolanlarla ilişkiye girmeye yetili değildir. Diyalektik, varolanların bu başka başkalığına referansla hangi varolanların diğer varolanlarla ilişkiye girebilmesinin olanaklı olduğunun araştırılması olur. Ki o zaman düşüncemiz varolanların hakikatiyle ilgili uygunsuz geçişliliklerden kaynaklanan kuruntuları üretemez hale gelecektir.[46]

Aristoteles varolanların başka başka olduğu savını Platon'dan almakta hiç tereddüt etmez. Bu bağlamda *episteme* başlığı altında ayırdığı üç bilim yapma tarzı da Platon'un işaret ettiği bu başka başka olmaklığı tamamlayan bir proje olarak gelişir. Platon'un *Parmenides*'te -ve de *Sofist*'te- *idea*lar ve varolanlar arasındaki ayrımı -varolanlar arasında bir değer skalası düzenlemenin artık mümkün olmamasından kaynaklı- ontolojik değil de epistemolojik bir hat üzerinden belirlemesi ve bu noktada ikisinin de kendi içlerinde ilişkili olduğu saptaması Aristoteles'le beraber *teorik, pratik* ve *poetik* başlıkları altında üç bilim yapma tarzına dönüşür. Bu bilme formlarında varolanlar ve bunların kavramları arasındaki ilişkiler farklı akıl yürütme biçimlerini gerektirirler.[47] Teorik bilimler altında sınıflanan matematik, geometri,

---

[46] Bu satırlardaki iddiayı şöyle bir sonuçla bağlamak gerekir: Platon'daki idealizm iddia edildiği -ve bir anlamda yanlış olduğu üzere- *idea*yı bilgi kuramının en tepesine yerleştirmesinden gelmez; o klasik anlamda *idea*nın tüm diğer varolanlara anlamını verdiği yönlü bir idealizmden kopmuş olduğu noktada daha yetkin bir idealizmin içinde yer alır hatta onun inşa edilmesinin zeminini kurar. Günümüz idealizminin de temel savı olan varolanların farklı farklılığından köklenen bir tabakalar arası geçişsizliği savunur. Bu yüzden de sırasıyla *Parmenides, Theaitetos* ve *Sofist* diyaloglarındaki ontolojik tartışma *Hen*'in reddi ve yeni bir ontolojik tasarım üretebilme tartışmalarına odaklanmıştır. Bu yeni ontolojide diyalektik kimi alanlar arasındaki geçişsizliğin ihlalini engelleyen bir yönteme dönüşür. İşte materyalist bir diyalektikle idealist bir diyalektiğin en temel ayrımı da burada ortaya çıkar. Materyalist diyalektik varolanlar arası ilişkilerin varlık tabakaları arası geçişliliğini de göstermeye çalışırken idealist diyalektik o sınırda durur. Bu yüzden de Kant'da dâhil olmak üzere düşünme ve varolanlar arasındaki ilişkilerin nasıl kurulabileceği üzerine kafa yoranlar ontolojik bir düalizmin sınırlarında kalırlar. Kant, bu düalizmin aşılıp, bütünlük kategorisi aracılığıyla tüm varolanlar arası ilişkiler betimleme çabalarının hepsini de, geçişsizliği ihlal etmeleri yüzünden *kuruntunun mantığı*na (diyalektiğe) düşmekle suçlar.

[47] Jonathan Barnes, *Aristoteles* kitabında Platon'un *Parmenides* ve *Sofist* diyaloglarının ve bunlardaki 'bölme' ile 'diyalektik egzersizler' vurgusunun Aristoteles'in mantığının oluşturulmasında temel roller üstlendiğini söyler (Barnes, 2002: 284). Eduard Zeller de benzer biçimde, Platon'un son dönem çalışmalarında belirginleşmeye başlayan ve özgüllüğünü diyalog kavramındaki karşılıklı konuşmanın, yerini bireysel akıl yürütmelere bırakmasının oluşturduğu diyalektik anlayışının, Aristoteles tarafından sistemeleştirilerek *Organon*'un ortaya çıkarılması sürecini belirlediğini söyler (Zeller, 1955:186-90).

fizik ve prote-philosophia *demonstratif akıl yürütmenin* geçerlilikte olduğu, *ilkesi kendinde olan* ve bu nedenle de kesin sonuçlar veren bir bilme tarzına izin vermektedir. Buna karşılık *ilkenin eyleyende olduğu,* hukuk, ekonomi, etik ve politika gibi bilim etkinlikleri ise mutlak bilgiye izin vermemekte, öncüllerini ancak *kanaatlerden* oluşturabildiklerinden *diyalektik akıl yürütmeye* nesne olabilmektedirler.[48]

Aristoteles'i bu sonuca götüren iki temel ontolojik saptama vardır: öznenin ilkesinin tüm zamanlar ve mekânlar için mutlak belirlenemezliği (ilke ancak ontolojik olarak, öznenin o andaki eyleminin diğer tüm varolanlarla ilişkisi içinde belirlenebilir) ve maddenin "dynamei on" olarak tanımlanması. Bu iki saptama *bilginin insanla dolayımlandığına* dair bir ön-kabulü de ortaya çıkarır. Bu yüzden de Aristoteles'in bilimler sınıflaması ilkenin *kendinde* ya da *öznede* bulunmasına göre yapılmıştır. Diyalektik, bilginin insan aracılığıyla dolayımlanarak üretildiği, ilkenin eyleyende/öznede olduğu varlık tabakasının izin verdiği akıl yürütme biçimidir.

---

[48] Aristoteles *teorik* ve *pratik* bilimler arasındaki kesin ayrımlarıyla, Kantçı 'kuruntunun mantığı'nın dayandığı geçişsizliğin kurucu zeminini inşa eder. Bu inşa Aristoteles'in geçişsizliği savunduğu anlamına gelmesin, sadece böyle bir idealist epistemoljinin tarih içindeki üretiminin koşullarını işlemektedir. Yoksa Aristotelesçi diyalektik Platon'un yasaklamış olduğu geçişliliği diyalektiğin alanını sınırlayarak tekrar inşa eder. Platon tartışmamızın sonucunu burada tekrar hatırlatmak gerekir. Diyalektiğin Platon diyaloglarında iki anlamı ortaya çıkmaktaydı. *Politeia*'da hem kavramlara kadar giden sözcüğü kavram olarak inşa etme süreci diyalektik yürüyüşü ifade ediyordu, hem de daha üst anlamında kavramlar arası ilişkileri kuran yöntemin adıydı diyalektik. *Parmenides, Theaitetos* ve *Sofist* diyalogları diyalektik yürüyüşün kavramlar arası ilişkileri kuran diyalektik adına fesh edilmesidir. Gerçekliğin gölgelerinden başlayarak tüm varolanlar arasındaki ilişkilerin kurucusu olan diyalektik varlığın hakikati olarak *aletheia* iddiasının geçersizleşmesiyle mevcut kavramlar arası ilişkilerin inşasına dönüşür. İdeanın Parmenidesçi yapısının çözülmesi, varolanlar arası ilişkilerin bütünlük iddiasına göre kurulmasını engellediğinde geçişli epistemoloji yerini geçişsiz alanların inşasına bırakır. Aristoteles hocasının tartışmalarının sonuçlarını oldukça yerinde analiz ederek iddialarını bu ontolojik ayrımın üzerine inşa eder. Fakat bu inşa süreci Platon'daki diyalektiği de sıkışmış olduğu uzamdan tekrar kurtarır. Platon'daki diyalektik yürüyüş tüm verimliliği ile geri çağrılırken tersi bir yönde kavramlar arası ilişkilerin matematik ve geometriye referansla kurucusu olarak düşünülen diyalektik tasfiye edilir; keza bunlar iki ayrı varlıksal tabakaya aittir. Bu durum varlık tabakaları arası geçişliliğin yasaklandığı anlamına gelmez, onlar sonuçlarının kesinliğine göre birbirinden ayrıdırlar. Gelinen noktada diyalektikçi artık, savlarının ve iddialarının hakikat iddiasını taşıdığını söyleyemeyecektir ama tüm varolanlar arasındaki ilişkilerin araştırılmasının yöntemi olarak diyalektik Aristotelesteki bu anlamından bir daha ayrılmayacaktır. Bu dipnot Aristoteles'in diyalektiği değersizleştirdiği anlamına gelmez. Aristoteles'in müdahalesi felsefenin, *aletheia* anlamındaki hakikatle ilişkisinin kesilmesinin yaratacağı belirsizliği önlemek için yapılmıştır.

Platon'da *varlık* ve *varolan* arasındaki farkın *ideal*ar aracılığıyla kurulması denemesinin başarısızlığı iki kavram arasındaki farkı belirsizleştirmişti. Bu belirsizliği ortadan kaldırarak kavramları tekrardan inşa etme çabasında Aristoteles, Platon'un 'aslı' ve 'kopyası' dikotomisine karşı 'içerik' ve 'form' nosyonlarını kullandı. *Varlık* varolanların idealitesi değil onların her koşulda içinde bulundukları varolma formlarına verilen addı; *kategoriler*di. *Varlık olmak bakımından varlığın ilkeleri*nin araştırılması olarak *prote-philosophia,* diyalektiğin varolanlar arasındaki ilişkileri kurmak aracılığıyla bilgi üretim görevini yerine getirebilmesinin olanağının inşasıydı.

Varlık ve varolan arasındaki Platoncu belirsizliğin içerik ve form nosyonları aracılığıyla bu aşılması aynı şekilde belirsiz olarak bırakılan diyalektiğin de metodolojik yapılandırmasını zorunlu kılıyordu. Maddenin *dynameia* formundaki varolma tarzı sınırsız bir olanaklılığı ifade etmekten çok içsel ve yapısal sınırlılıkları barındırıyordu (kategoriler öğretisi esas olarak bu sınırlılığın zeminini tarif eder; Sofistlerin sınırsız olanak anlayışına karşı, kategorilerce sınırlanmış bir yapısal olanaklılık). Öznenin varolanlarla girmiş olduğu ilişki ya da varolanlar aracılığıyla diğer öznelerle girmiş olduğu ilişkiler pratik bilimler alanında, *olduğundan başka türlü de olabilecek* problemler ortaya çıkardığından, diyalektik, bu problemleri çözmek amacıyla durumun 'ne'liğini belirleyebilecek ve belirsizlik barındıran kaotik durumu, hakkında yargı verilebilir duruma getirebilecek bir akıl yürütme yöntemine dönüşüyordu. Bu belirginleştirme işlevinin yanında Aristoteles diyalektiğinde karşılaşacağımız bir diğer durum ise onun, sadece bir değerlendirme yöntemi değil aynı zamanda öngörü sağlayarak eyleme ilkeleri üreten bir yöntem olduğudur. Bu yanıyla *Metafizik* de dâhil olmak üzere, Aristoteles'in tüm çalışmalarında -özellikle de *aporia*ların neredeyse tüm alanı kapladığı bilgi ve varlık uzamlarında- diyalektik; "felsefece problem koyma ve çözümleme metodu ve 'doğru düşünmenin' ya da 'yargı formlarının geçerliliğinin denetlenmesinin kurallarının bilgisi' olarak *sullogismos* ve *apodeiksis* teorilerinden daha fazla bir şeydir" (Delice, 2007: 34). Burada 'daha fazla' olmayı belirleyen şey sadece diyalektiğin kullanım alanlarının *demonstratif* akıl yürütmenin uzamından

daha geniş olması değildir. Eğer sadece bunu kabul etseydik Aristotelesçi diyalektiği Taylor'un söylediği gibi "öncüllerinin hakikatine ilgisiz" (Taylor, 1955:15) ifadesiyle kolayca geçiştirebilirdik, fakat diyalektiğin Aristoteles'teki kullanımının ima ettiği esas durum 'öncüllerin hakikatine ilgisizliğin' bir zorunluluk olmasıdır. Varlığın rasyonel bir bütünlük olduğuna duyulan inancın Platon tarafından reddi Aristoteles'in düşünme biçimini de derinden etkiler. Bu yüzden 'öncüllerin hakikatine ilgisizlik' aslında bu öncüllerin hiç bir zaman, tüm zaman ve mekânları kuşatan bir biçimde yargılar üret(tir)me olanağına sahip olmamasındandır. Bu, diyalektik akıl yürütmenin sonucunun demonstratif akıl yürütmenin sonucundan farkının doğruluk bakımından değil, doğruluğun zamansal ve uzamsal boyutunun farklılığından kaynaklandığını gösterir. Çalışmamızın sonunda değineceğimiz üzere Marx'ın, sermaye hareketinin tüm varolanları, metalaştırma formu altında homojen bir varolana çevirmesi bağlamında yaptığı ontoloji tartışması (yani *Kapital)* farklı farklı varolanların tek bir forma indirgendiği kapitalizm saptamasıyla diyalektiğin, ama Aristoteles'ten farklı olarak, geçerli hale geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Keza varlığın homojen bir birliğe dönüştürülmesi aynı zamanda öznenin, yargıyı 'güvenilmez' kılan etkinliğinin de tasfiyesi anlamına gelecektir. Fakat Geistik öznenin *hakikate yönelik ilgisinin* devindirdiği diyalektik süreçle, sermayenin ilkel birikim, emek gücünün değerinin düşürülmesi, proleterleştirme, metalaştırma vs. vs., gibi *zora* dayalı uygulamalar aracılığıyla gerçeklik kazandırdığı diyalektik süreç arasında muazzam bir fark vardır. Yani Aristoteles'te varolanların başka başkalığı sayesinde özerk ve özgür öznelerin varlığının kesinlikten yoksun bıraktırdığı diyalektik, özerk ve özgür öznelerin tasfiyesiyle demonstratif akıl yürütmenin sonuçlarının kesinliğine ulaşabilir. Değil mi ki Hristiyan teolojisi Parmenidesçi *Bir*e döndüğü an Aristoteles'in diyalektiği de bu birliğin kanıtlayıcısına dönüşmüştür; tanrıların yapamadığını sermaye gerçekleştirmek üzeredir. Bu yüzden dinin düşünsel ve mitik alanında daha önceden tanımlanmış kavramlarının bütünlüğüne olan inançtan temellenen tümdengelimli bir mantığa dönüşen diyalektik, bu sefer *gerçekliğin* sermaye aracılığıyla manipülasyonu yüzünden

istisna kabul etmeyen bir bütünlüğün inşacısına dönüşmüştür. Ama diyalektik bugün hala (onu doğrusal bir nedensellik olarak algılayanlar için) kesin sonuçlar veren bir akıl yürütme formuna kavuşamadıysa, bu da Varlığı homojen bir birlik haline getirme arzusundaki sermayenin basıncına karşı direnenlerin eseridir. Platon, Aristoteles ve Kant'ta akıl yürütmenin *formundan* Fichte, Schelling ve Hegel'de (*düşünce belirlenimleri* olarak) *realite*nin deviniminin *formuna* dönüş bu yüzdendir; Marx'ın diyalektiğinin farkı ise tam da *gerçek*liğin bu diyalektik inşasının özerk, özgür özneler aracılığıyla kırılması gerekliliğine vurgu yaptığından hem ilk dönem anlamını hem de ikinci dönem anlamını bir arada taşımak zorundadır.[49]

Diyalektiğin tarih içindeki bu hikâyesinin momentlerini iyi kavrayabilmek için Aristoteles ontolojisine ve bunun diyalektikle ilgili bağına bakmak bir zorunluluktur. Ancak Platon'un ontolojisini de *aprescoupik* bir okuma ile ortaya çıkaracak bu zorunluluk varlık ile diyalektik arasındaki bağın günümüze kadar süren ilişkisini anlayabilmenin yegâne yoludur. Gerçek sorun hiç bir zaman filozofların diyalektiği kavrayış biçimlerinden hangisinin daha kullanılışlı olduğu değildir; sorun akıl yürütmenin bu özgür formunun nasıl mantıksal bir zorunlulukla varlığı belirleyebilecek ilkeye dönüştüğü sorusudur. Problemi bu şekilde koymadığımız sürece Marx'ın diyalektiğini anlamak da olası değildir.

---

[49] Bir akıl yürütme yöntemi olarak diyalektikle, varlığın deviniminin ilkesi olan diyalektiğin Marx ile başlayan diyalektik kavrayışı içinde hâlâ taşındığını söylemek düz bir anlamda devinimin akıl yürütmeler aracılığıyla kavranması anlamına gelmez. Diyalektik akıl yürütmeler aracılığıyla *şimdi ve burada*yı kavradığında, açığa çıkan şey *şimdi ve burada*nın doğrudan betimlemesi değildir. İlk olarak diyalektiği motive eden *gerçek* öncüllerin içeriğine bağlı olarak *şimdi ve burada*nın tüm görünüşü değişir ve ikinci olarak; bu değişme geçmişte bastırılmış anlamların ortaya çıkmasını sağlar; geçmişle şimdi arasında kurulan 'yeni' bağ, varlığın devinimini belirleyen öznel ve nesnel unsurları tekrardan tanımlar ve yeni bir araştırma uzamı sunar: Marx'ın diyalektiğinin en ayırdedici yanı, ona kadar formel ve bir tartışma hattı içinde gelen diyalektiği *gerçek hareketler* aracılığıyla geçmişe ve şimdiye müdahale edecek biçimdeki kullanımı sayesindedir. Çalışmamızın üçüncü ve sonuç bölümü diyalektiğin bu kullanılma biçiminin analizine ayrılmıştır.

Mütevazileşen Diyalektik: Zorunlu Öncül Olarak *Endoksa*

> *"Nasıl ki yulaf lapasını tadarak yulafı yetiştirenlerin kim olduğunu buradan çıkaramıyorsak, bu basit sürece bakarak da onun ne gibi toplumsal koşullarda gerçekleşmekte olduğunu kestiremeyiz; belki köle sahibinin zalim kamçısı ya da kapitalistin endişeli bakışları altında, belki Cincinnatus ufacık tarlasını sürüyorken, belki de vahşi insan yabani hayvanları taşla öldürürken olmuştur"* (Karl Marx, 1867).[50]

Marx, *kullanım değeri* ile *değişim değeri* arasındaki farkı belirginleştirmeye çalışırken, tüm bir toplumun yapısal işleyişini düzenleyen ve tabiri caizse varolanların anlamı olarak Varlığı örgütleyen *değişim değeri*nin aksine yapısal-düzenleyici bir rolü olmayan *kullanım değeri*nin başlangıcı için söylüyordu bunları.[51] Bu haliyle varolanlar *şey* biçiminde ya da ancak kendi lokal varolma uzamları içindeki sınırlı ilişkisellikleri aracılığıyla ele alınabilirdi. Fakat *değişim değeri*nin malların üretilme biçiminin genel formu olmasıyla birlikte başlayan *metalaşma* süreci, *meta*nın *şey* ya da *nesne* olarak ele alınmasından çok -gittikçe yayılan bir şekilde- toplumun biçimlenmesinde kurucu rolü olan ilişkilerin kapsayıcı/örgütleyici merkezi haline geldiğinden, diğer tüm varolanların değişim ve devinimini sağlayan bu ilişkiselliğin, 'lokal varolma uzamları içinde', diğer varlık tabakalarıyla geçişsiz biçimde işleyen bir varlık tabakalaşması şeklinde

---

[50] Marx, Karl. (1909). *Capital: A Critique of Political Economy Volume One,* (Samuel Moore ve Edward Aveling. Çev.). Chicago: Charles H. Kerr & Company. s.81

[51] *Slavoj* Žižek, "her üretim süreci tanım gereği toplumsal değil midir? Genel olarak emek sürecini kavramak istiyorsak, bu süreci genel olarak toplumla bağlantılandırmamız gerekmez mi?" ifadeleriyle Marx'ın bu tespiti için "soyutlama süreci sorunlu" saptamasını yapıyor. (Žižek, 2011a:245) Fakat Marx'ın, Kapital'in I. cildinin 7. Bölümündeki bu tartışması hatırlanırsa, şeyin meta haline henüz gelmemiş bu üretilişi, toplumun tüm ilişkilerini benzeştiren meta üretimi sürecinden, sonuçları -ve de sonuçlarının geri dönüşlü etkisi- nedeniyle farklılaşır. Varolanların tümü ile ilişkilenebilen ve bu nedenle de 'toplumsal' olarak adlandırılan değişim değeri ile varolanlar arasında sadece 'ayrı bir belirlenim' olarak kalan kullanım değerinin 'toplumsallığı' arasında büyük fark vardır. Kullanım değeri, toplumsal dolayımlar aracılığıyla değişim değerine dönüşmediği sürece diyalektik zaten toplumsal alanın işleyişinin ilkesi durumuna gelemezdi. Aristoteles -yukarıda da savlanacağı gibi- tam da bu yüzden diyalektiği ancak tekil olaylar üzerinde kullanabilirdi. Varlık homojen bir hal aldıkça tüm varolanların gelişiminin metodolojik ilkesi haline gelen diyalektiğin, varolanların başkalığı üzerine inşa edilen bir ontolojide bütüncül bir metod olarak kullanılması elbette düşünülemezdi.

kavranması mümkün değildi. Toplumun üzerinde yükseldiği yapısal ilişkiler, Marx'ın *gerçek boyunduruk altına alma* diye kavramsallaştırdığı, *metalaştırma* süreçleri dolayısıyla homojenleştikçe, diyalektik de Aristoteles'teki sınırlı kullanımından tüm varlığın ilkesi olarak kavranışına doğru yol alıyordu. Kant bu eğilimi sezdiğinde onu ilk olarak *heuristik* bir düşünsel ilke aracılığıyla doğanın planı olarak kurguladı; Hegel'e göre bu *tin*in kendini ifşa etmesiydi; ve Marx, yukarıda anlatıldığı gibi, bu durumu doğanın ya da tinin değil, bizzat insanın insanla girmiş olduğu ilişkilerin temeli haline gelen *meta üretim süreci*nin etkisi olarak düşündü.[52]

Fakat diyalektiğin kullanım alanındaki uzamsal -dolayısıyla da niteliksel- bu değişmeler, yöntemin binlerce yıllık serüvcninin ürettiği kavramsal haznenin ilk olarak Aristoteles tarafından üretildiği gerçeğinin üzerini örtemez. Yalnız bu üretilme sürecinin diyalektik tez, diyalektik problem vb. gibi diyalektiğin bugün hala kullandığı kavramların[53] ve diyalektiğin Aristoteles mantığındaki yerinin gösterildiği *Organon* aracılığıyla mı yapıldığı yoksa Aristoteles diyalektiğinin ve daha sonraki diyalektik tarihinin *Metafizik*'teki ontoloji ile daha yakından mı ilişkili olduğu ilk olarak açığa çıkarılması gereken konudur.

---

[52] Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*'nden başlayıp, *Alman İdeolojisi*'nde belirginleşen, Hegel ve Genç Hegelciler'e karşı *gerçek süreçler*i vurıglayışının temeli bu diyalektik tartışmasıdır. "Bütün bunlar, salt düşünce alanında olup bitmiş, kutsal olmayan dış dünyanın, doğal olarak bundan hiç haberi olmamış, çünkü dünyayı sarsan bütün bu olay aslında, ancak mutlak tinin çözülüp ayrışması süreci içinde cereyan etmiş" (Marx&Engels, 1999: 35; Elyazmasında üstü çizili pasaj). Diyalektiğin başaşağı döndürülmesi, bu yüzden madde ile tinin basit bir yer değiştirmesi değildir; diyalektiğin işleyebilmesinin olanağı tarihin *görünüşü*nü oluşturan *reelliğin* ilerleyişinden değil, yine *Alman İdeolojisi*'nde ısrarla vurgulanan, *gerçek bireylerin* birbirleriyle girdikleri, *metalaştırma sürecinin* zemin oluşturduğu, *zora* dayalı ilişkilerin yasa formuna dönüşmesindendir. Ve bizzat hukuk bu *zora dayalı* hareketin işleyiş yasasını tüm toplumun hukuki yasası haline getirir. Bunun gibi varolanların başka başkalığını iğfal eden diyalektik geçişlilikler tüm Varlığı tek bir ilkenin *mistifize* edilmiş görünümü haline getirir. (Burada sınıf mücadelesinin tarih içindeki devinimini, metalaştırma süreçlerinin -tamamen- ontik bir bileşeni olarak görmediğimizi belirtmekle yetinelim: metalaştırmaya karşı *meta-dışlaştırma* mücadelesi, Althusser'in verdiği bir dersle sınıflardan tarihsel olarak önce gelir, sınıfın konumu ve belirlenimi bizzat bu mücadele aracılığıyla *da* belirlenir).

[53] "*Topikler*'de metodun ilk defa kazandığı sistemli form Aristoteles'in diyalektiğe katkısıdır. Neredeyse modern zamanlara kadarki diyalektiğin bütün temel terimlerini Aristoteles geliştirmiştir" (Delice, 2007:17).

Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi başlıklı doktora tezinde Delice, "Aristoteles'in 'tasımsal tanıt' (*sullogismos*) teorisi, Platon'un diyalektiğine dayanırken, onun diyalektiği Platon'un kavramsallaştırmasından oldukça farklıdır; Aristoteles, diyalektiği ilk defa keşfetmiş gibi tartışmaktadır" (Delice, 2007:16), derken oldukça haklıdır. Fakat bu cümledeki "dayanırken" ifadesi Aristoteles'in bilinçli bir şekilde Platon'un diyalektiği üzerinden bir tartışma yürüttüğü anlamına gelmemektedir.[54] Tezimizin ilk bölümünde gösterdiğimiz üzere Platon'un diyalektiğindeki tarihsel değişimler, onun varlığı kavrayış biçimiyle Varlık ve varolan arasındaki ilişkileri kurma denemesindeki *idealar* teorisinin genel savlarını terk etmesiyle paraleldir. Oysa Aristoteles'in *Metafizik*'te Platon'a getirdiği eleştiriler *Parmenides, Sofist* ve *Theaitetos* diyaloglarından hiç de haberdar olmayan bir Aristoteles'i işaret eder:

> "*idea*ları tümeller olarak ortaya koyan filozofların aynı nesnede bu kadar farklı doğaları birleştirmelerinin nedeni, onların *idea*ları duyusal şeylere özdeş tözler olarak göz önüne almaları idi. Onlar duyusal dünyada bireysel şeylerin sürekli bir akış içinde oldukları ve hiç birinin kararlı olmadığı, buna karşılık tümelin bu bireysel varlıkların dışında bulunduğu ve onlardan farklı bir şey olduğunu düşünmekteydiler. Bu kurama ilk atılımı veren, yukarıda söylediğimiz gibi, tanımları ile Sokrates olmuştur. Ama o hiç olmazsa tümeli bireyden ayırmamıştır. Ayırmamakla da doğru yapmıştır. Olaylar bunu açıkça göstermektedir: Tümel olmaksızın bilime ulaşmak imkânsızdır. Ancak tümelin bireysel olandan ayırdedilmesi İdealar öğretisinin doğurduğu bütün güçlüklerin kaynağıdır. Fakat Sokrates'i izleyenler, sürekli akış içinde bulunan duyusal tözlerin dışında gerçekten diğer tözler varsa, onların ayrı olması gerektiği görüşünde oldukları için bu tümel olarak alınmış tözleri ayrı gerçeklikler olarak vaaz ettiler" (Aristoteles, *Metafizik*:1086a35-1086b10).[55]

---

[54] Copleston, *A History of Philosophy*'nin *Greece and Rome* başlıklı birinci kitabında, Aristoteles'in formel mantığının Platon'un bölme metoduna uygun olarak Sofist diyaloğunu izlediğini söylerken de (Copleston, 1993: 283-4), yine Aristoteles'in bilinçli bir şekilde Platon'la ilişki kurduğu izlenimini uyandırır.

[55] Burada Platon adının anılmamış olması bizi yanıltmasın; "o (Sokrates) düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Platon onun öğretisini kabul etti fakat ilk eğitimi (Herakleitos) onu tümelin bu duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçeklikler içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Bu nedenden dolayı o, ortak tanımın herhangi bir duyusal şeyin tanımı olamayacağını savundu. Çünkü duyusal şeyler sürekli

Aristoteles'in, Platon'un *Politeia*'ya kadar devam eden ontolojik savlarıyla arasının açıklığını da gösteren bu ifadelere karşı tümeli varolanların ontolojik düzlemine indiren hamlesi eş zamanlı olarak mantığın üzerine inşa edileceği zemini de tarif eder. *Politeia*'da Platon için matematik ve geometrinin mantıksal zorunluluğa bağlı çıkarımlarının örnek teşkil ettiği *idea*ların sıradüzenliliğinin 'aşkın' ontolojik yapısının Aristoteles tarafından reddi, bir bütün olarak mantıksal formun reddedildiği anlamına gelmiyordu; Platon'un 'aşkın' ontolojisindeki mantıksal zorunluluk, varolanların ilişkilerine kayıtsız kalma yeteneğine sahip bir yargıda bulunma yetisinin formuna aktarıldı. Aristoteles mantığının formel ve içeriksiz bir mantık olarak anılmasını sağlayan da dilsel yargıların matematik ve geometrinin zorunlulukla işleyen yapısal formuna referansla oluşturulması çabasıydı ve bu yöndeki çalışmaların hepsi *Organon*[56] ismiyle anıldı.

---

olarak değişmekteydi. Böylece O, bu diğer türden şeylere *idea*lar adını verdi" (Aristoteles, *Metafizik*:987b5) ifadesinde; "genel olarak söylersek, bilgeliğin amacı olayların nedenini araştırmak olduğu halde biz özellikle bunu bir kenara bırakmaktayız (çünkü değişmenin başlangıcını kendisinde bulduğu neden hakkında bir şey söylememekteyiz) ve duyusal şeylerin tözünü açıklamaya çalışırken, ikinci bir tür tözlerin varlığını ileri sürmekteyiz. Bu ikincilerin nasıl birincilerin tözleri olduklarını açıklamaya gelince, bu konuda boş sözlerle yetinmekteyiz. Çünkü yukarıda söylediğimiz gibi pay alma hiçbir anlama gelmemektedir" (Aristoteles, *Metafizik*:992a25) ve "... ideların modeller olduğunu ve diğer şeylerin onlardan pay aldığını söylemek de boş sözler sarfetmek ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir" (Aristoteles, *Metafizik*:991a20-25) cümlelerinde Varlık ve varolan arasındaki *idea*tik ayrımı, *Parmenides, Theaitetos* ve *Sofist* diyalogları aracılığıyla bırakmış olan Platon yerine *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarındaki ilk dönem Platon'un savlarıyla hesaplaşmaktadır.

[56] *Organon*'u oluşturan 6 kitabın sıralaması konusunda Aristoteles uzmanları arasında genel bir görüş birliği oluşmuşsa da özellikle *Topikler*'in kimi bölümlerinin kronolojisi hakkında uzlaşmazlıkla söz konusudur. John Leofric Stocks'un *The Composition of Aristotle's Logical Works* adlı çalışmasında Friedrich Solmsen'in *The Discovery of Syllogism* kitabındaki sıralaması şu şekilde aktarılır. *Topikler* I-VII, *İkinci Analtikler* I, *Topikler* VIII ve *Sofistik Çürütmeler, İkinci Analitikler* II, *Birinci Analitikler*. David Ross ise *Topikler*'in *Birinci* ve *İkinci Analitikler*'den önce yazıldığını iddia etmektedir; Ross'un bu savına Heinrich Meier de katılmakta ve o da *Topikler*in tamamıyla *Analitikler*'den önce yazıldığını kabul etmektedir. (Forster, E., S., İntroduction (*Topica*), *Aristotle Vol. II,* ed. Jeffrey Henderson, The Loeb Classical Library, Harvard University Pressi Harvard, 2002:266-268). Bunlara ek olarak *Kategoriler* üzerine de temel bir tartışma söz konusudur: *Kategoriler*'deki kimi tartışmaların *Analitiklerin* birincisinin formel yapısı için anlamlı olmadığı ama *Topikler*'den önceye konulduklarında ise *Kategoriler*in sylogismin apodeiktik tasım yapısından çok diyalektiğe giriş olarak okunmasının daha uygun olduğu savlanmaktadır. 2002'de *Kategoriler*'i Fransızcaya çeviren R. Bodéüs çevirisine yazdığı uzun sunuşta bu görüşü savunuyor. 2007'de *Kategoriler*'i tekrar Fransızcaya çeviren P. Pellegrin ve M. Crubellier de aynı görüşü paylaşıyor. (Aslında Bodéüs'le

Bilindiği üzere *Organon, Pratik, Poetik* ve *Teorik* bilimler sınıflamasına eklenen bir dördüncü bilim etkinliği alanı olmadığı gibi, bu üç tarz bilme formlarının altında da yer almaz. Aristoteles *prote-philosophia*nın ne olduğunu ararken mantığı bilim formu altında sunmaya çalışanlara karşı, bu konuda "doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince, onların bu çabaları yalnızca *analitikler*[57] hakkındaki bilgisizliklerinden gelmektedir" (Aristoteles, *Metafizik*:1005b1-5) der. Aristoeles yorumcularından Ross'a göre burada kastedilen kişi Anthistenes'tir ve pasajın yorumu da şu şekilde olmalıdır: "Bazı kimseler hiç şüphesiz *he alethia*nın, yani gerçekliğin nihai özünün tartışmasına, kanıların hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğine ilişkin bir araştırmayı soktular" (Aristoteles, 1996:201); benzer bir şekilde Afrodisias'lı Alexandros da bu pasaja düştüğü şerhte "bu satırlar her şeyin bir kanıtlaması olması gerektiğini ileri süren kişilere yazılmıştır" (Aristoteles, 1996:200; e.n) demektedir. Ross ve Alexandros'un yorumları Aristoteles tarafından da doğrulanmaktadır; Analitikler (mantık) kendi başına varlığın yapısının incelenmesinin bir bilimi değil, onun hakkında nasıl akıl yürüteceğimizin, haklarında kanıt istenmesi gereken önermelerin hangilerinin olduğunun ve bunlar hakkında ne tür kanıtlar istenebileceğinin (Aristoteles, *Metafizik*:1006a5) öğretildiği bir disiplindir. Öyle ki "herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce analitiği öğrenmemiz, eğer henüz öğrenme safhasındaysak araştırmaya girişmememiz gerekir" (Aristoteles, *Metafizik*:1005b5).

Aristoteles'in, mantıksal formun Varlığın da formu olmadığı yönündeki bu savları *Hyle*nin varolma tarzını *dynameia* olarak belirlemesinde de açığa çıkar; olanak halindeki madde zorunlu bir koşul aracılığıyla değil ona etkiyen *belirli* bir zaman ve *belirli* bir uzamdaki diğer

---

Pellegrin-Crubellier arasında farklar var. Bodéüs *Kategoriler*'in şu anda elimizde olan *Topikler*'e değil, belki kaybolmuş ya da hiç yazılmamış olan bir tanımlar topiğine giriş olduğunu savunuyor. Diogenes'in listesinde de *Tanımlarla İlgili Topikler* diye bir yapıt var zaten). (bkz: http://yasamisaretleri.blogspot.com/2009/06/kategoriler-2.html)

[57] Aristoteles Analitikler ifadesini sadece *Organon* içinde yer alan *Birinci* ve *İkinci Analitikler* için değil, daha sonradan *Organon* başlığı altında toplanacak olan tüm çalışmalarını kapsayacak biçimde kullanmaktadır.

nedenler aracılığıyla *eidos*una kavuşur. Burada *hyle* ve *eidos*un *synolon* formundaki birlikte varoluşunun zorunluluğu, tümeli tikelin bilinme koşulu olarak düşünen Aristoteles'in, tikel ve belirsiz olan maddi varolma ile genel olan formel varolmayı birbiri içine indirgeyen ontolojisini ortaya çıkarırken, söz konusu durum Aristoteles'in Platon'dan farkı olarak sunulur. Bu hatalı yorum, Platon'un ontolojisi ve dolayısıyla da epistemolojisini ısrarla *Politeia* üzerinden anlama ısrarından çıkmaktadır.[58] Oysa Aristoteles'ten önce Platon'da kavramsal olan ve gerçeklik ya da gerçekleşme ve bilinme koşulları birbirinin içine indirgenmiştir. Sofist diyaloğunda sofistler ve -baba katili olmak pahasına (Platon, *Sophist*: 241e-242a)- Parmenides ile yapılan hesaplaşma esas olarak, bilmenin gerçekleştiği zemini devinim ve değişmenin hâkim olduğu gerçeklik olarak tanımlayanlarla -ve dolayısıyla hakikatin saf ontolojik uzamını reddedenlerle- değişmeyen ve devinmeyen yapısıyla kavramın ontolojik uzamının farklılığını vurgulayanlar arasındadır. Sonuç; tekil olanın bilginin tek koşulu olduğu yönlü sofist tez ile kavramın değişmeyen yapısının tekilden ayrı olduğu savının reddidir. Tekil ve kavramsal olanın Aristoteles'tekine bezner biçimde birbirinin içine indirgenmesi Platon'da şu satırlar aracılığıyla verilir:

> "o halde filozof için ve savlarının kesinliğini herşeyin üstünde tutan için büsbütün kaçınılmaz görünen şudur: O, ne bir ya da çok kavram kabul ederek Bütün'ü dinginlik olarak açıklayanlarla uzlaşır, ne de Varolan'a kaçınılmaz bir hareket verenelerin en küçük bir sesini bile dinlemek bağışında bulunur; tersine o, tıpkı çocuk dileklerinde

[58] *Politeia* ile *Sofist* arasında Platon'da ortaya çıkan değişiklikleri görebilmek için şu iki alıntı işimize yarayabilir. İlk alıntı *Politeia*'dan: "Daha büyük olan birşeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz önce toplumda arayalım doğruluğun ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı tek bir kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yanları buluruz" (Platon, *Politeia*:369a); burada idealin kendisi gerçekliğin eksik ve dolayısıyla da yanıltıcı sınırlandırmalarından kurtulmuş, kavramın daha yüksek bir formu aracılığıyla aranmaktadır; daha yüksek kavramsal yapılar daha aşağıdaki kavramların ve gerçekliğin anlaşılabilmesinin ön-koşuludur. İkici alıntı *Sofist*'ten: "o halde dilersen, herhangi önemsiz küçük bir şeyi alıp, bunu asıl büyük konumuz için bir örnek olmak üzere kullanma yoluna gidelim" (Platon, *Sophist*:218d-e); şimdi de *Politeia*'nın tam tersi bir tutumla karşı karşıyayız. Gerçeklik, kavramın inşasının temel, merkezi birimi haline gelir. Farklılık, ele alınan konularla ilgisinde, metodolojiyle ilgili basit bir tercih değildir; kavramsal olanla gerçeklik arasındaki ontolojik farklılığın ortadan kalktığı, Aristoteles'te olduğu gibi gerçekleşme ve bilinme koşullarının birbirinin içine indirgendiği farklı bir ontoloji söz konusudur artık.

> olduğu gibi, hareketsiz olanla hareket edenin tümüne yani varolan'a ve bütün'e her iki özelliği (hareketi ve dinginliği) katmak zorunda kalır" (Platon, *Sophist*:249d).

Platon'un farklılaşan ontolojisi hızlıca bilgi kuramına sirayet ederken, bilme ile özdeş olan diyalektik de aynı diyalogda kavramlar arası bağlantıları *-bölmeyle-* kuran bir yöntem şeklini alır. Bu durum, Platon ve Aristoteles arasındaki farka dair içkinlik ve aşkınlık dikotomisi üzerinden oluşturulmuş olan yorumları yanlışlarken, iki düşünür arasındaki ilişkiyi de *kopuş* yerine *süreklilik* üzerinden kuran yeni bir zemin oluşturur. Diyalektik bu sürekliliğin takip edilebileceği uygun bir hat sunar.

Süreklilik bu iki filozof bakımından, en basit biçimde diyalektiğin işlevleri konusunda takip edilebilir. Aristoteles *Topikler*'de *Diyalektik Araştırmaların Pratiği Hakkında* başlıklı bölümde akıl yürütmenin işleyişi için şunları söylemektedir:

> "Her tez hakkında, hem lehte hem de aleyhte delil toplamaya koyulmalıdır ve bir kere bunları bulduktan sonra, hemen bunların nasıl çürütülebileceğini araştırmalıdır: çünkü bu tarzda aynı zamanda hem cevap vermeğe hem de sorular sormağa çalışılmış olacaktır. Kendisiyle münakaşa edecek başka hiç kimse bulamazsak, bunu kendi kendimizle yapacağız. Bundan başka bu aynı tezi vasıtalarıyla çürütebildiğimiz delilleri seçerken, öncekilerle onları paralel olarak koymak zorundayız: çünkü lehte ve aleyhte delillere mücehhez olmak, hasmı zorlamak için bol bol delil ve aynı zamanda, çürütmek için kuvvetli bir yardım elde etmektir; çünkü o zaman konulması istenen zıt önermelere karşı insan kendi kendini korumuş olur" (Aristoteles, *Topikler,* 2000:182).

Platon'un *Parmenides*'te *alıştırma* kavramı aracılığıyla anlattığı diyalektik anlayışın yararlarına dair betimlemenin[59] tekrarı olarak da

[59] "Ama buna ek olarak şunu da yapmak gerekiyor: daha çok alıştırma yapmak istersen, yalnızca her varsayılan şeyin olması durumunda, bu varsayımın sonuçlarına bakmakla yetinmemeli, aynı zamanda varsayılan bu şeyin olmaması durumuna da bakılmalı... çokluk varsa çokluk açısından çok şeyin kendisine göre ve çokluğa göre ne sonuçlar çıkması gerektiğine; yine, çokluk yoksa, Bir açısından ve çokluk açısından kendilerine göre ve birbirlerine göre ne sonuçlar çıkacağına bakmak gerekir. Yine benzerliğin olduğunu ve olmadığını varsaydıkta her iki varsayımdan varsayılanlar için ve başka şeyler için, kendilerine ve birbirlerine göre ne sonuçlar çıkacaktır, buna bakmak gerek. Benzemezlik, devinim, durağalık, oluş, yokoluş ve varlıkla yokluğun kendisi konusunda da aynı uslamlama geçerlidir. Sözün kısası, her ne

görülebilecek bu benzerlik[60] yine Platon'un diyalektiği henüz diyalog olarak kullandığı ilk dönemlerdeki, *bir* olanın ayrıştırma yoluyla çürütülmesi aracılığıyla sağlanan *zihinsel katharsis* ve ayrıştırılmış olanın 'doğru' bir yolda, soyutlama aracılığıyla bütünleştirilmesine karşılık gelen *maietuke* (doğurtma) kavramlarında içerilmiş olan anlam açısından da devam eder.[61] Önyargı tarafından hataya sürüklenen görünün bulanıklığından kurtulmak ve geçmişin kanılarından oluşmuş bir sözde bilgiler yumağının kibirinden arınma amacı taşıyan ilk dönem diyalektiğinin hem yargıyı, ayrıştırmalar yoluyla çürütme özelliği hem de bu parçalanmanın sonuçlarından hareketle, bizzat bilme sürecinin özneleri tarafından içselleştirilmek suretiyle yanlışlanmamış yeni yollarda -ve elbette çürütme sürecinin kazandırmış olduğu bilinç ve bilişsel yetilerin eşliğinde- bütünü tekrardan kurma yöntemi olarak diyalektik Aristoteles tarafından da aynı şekilde kabul edilir:

> "Bir tek kelime ile söylemek gerekirse, bir takım önermeler ve itirazlar tertip ve ifade etme[y]e kabiliyeti olan kimse bir diyalektikçidir. Bir önerme tertip ve ifade etmek ise bir çok şeylerden bir tek şey yapmaktır, hâlbuki bir itirazı tertip ve ifade etmek, bir şeyden bir çok şeyler yapmaktır, çünkü o zaman ileri sürülen önermelerin filan bölümü kabul olunmak ve filan başka bölümü reddolunmakla, taksim yapılır veya yok edilir" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:184).

üzerinde olduğu, olmadığı yollu ya da ne biçimde olursa olsun, başka bir biçimde ne sav ileri sürülürse sürülsün; kendisine göre, Bir'e göre ve ötekilerden her biri açısından tek tek ortaya çıkan sonuçlara bakmak gerekiyor; seçilenden yola çıkarak daha çoğa göre ve hepsiyle birlikte onlara göre de bu böyle. Ötekiler de hem kendilerine hem de bir başka şeye göre, hep seçilen yönünde, ister savlanan şey varolan bir şey olarak savlansın ister varolmayan bir şey olarak; sen alıştırma yaparak doğruyu kesin bir biçimde görmek istersen bu böyle olmalıdır" (Platon, *Parmenides*:136a,b,c)

[60] *Topikler*'in hemen başında *Diyalektiğin Faydası* başlıklı bölümde tanımlanan *üç tarz* faydadan *felsefe için olan fayda* şu şekilde tanımlanmaktadır: "nihayet felsefi ilimlerin incelenmesine gelince meselelerde her iki yönde deliller sağlamak imkanı bize her bir halde hakikat ve yanlışı daha kolayca keşfettirecektir" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:13).

[61] Platon'un ilk dönem diyaloglarında kullanmış olduğu Sokratik yöntem hakkında, artık bir klasik haline gelen, *Socrates*'in yazarı Guthrie'nin savları oldukça açıklayıcıdır: "İnsanları yanlış biçimde bildiklerini sanma evresinden, bilgisizliklerinin bilincine varma evresine taşımanın, onları dogmatik uykularından kendilerine dair eleştirel bir kavrayış kazandırmaya götürmenin yöntemidir. Söz konusu olumsuz yöntem hiçbir şekilde bilgi vermez, aksine bilgi sanılanı çürütüp zihinsel bir *katharsis* sağlayarak bilginin üzerinde yükseleceği sağlam temelleri hazırlar" (Guthrie, 1972:123)

Yine *Topikler*'in ilk bölümlerinde, Aristoteles'in *Akademia* zamanlarından kalma izler açıkça görülmektedir. Diyalektiğin *egsersiz*[62] ve *günlük tartışmalarda*ki faydası[63] *Sokratik diyaloglarda* Platon tarafından sıklıkla belirtilmiştir. Fakat bu her iki benzerlik de Aristoteles'in diyalektik kavrayışı belirginleştikçe *Retorik*'in konularında daha fazla işlenir. Diyalektik, düşünmenin daha sıkı bağlar kuran bir etkinliğine dönüşürken egzersiz ve gündelik tartışmalar da *Retorik*'e, inandırmayı mantıksal olana bağlama çabası eşliğinde kaydırılır. Fakat söz konusu kaydırma diyalektiğin işlevlerinin retoriğe kaydırılması biçiminde değil, Platon'un da temel rahatsızlıklarından biri olan sofistlerin akıl yürütme biçimlerinin diyalektik aracılığıyla sağaltılması[64] içindir. "Retorik, diyalektiğin eşdeşi" (Aristoteles, *Retorik*: 1354a1) olarak tanımlansa da ikisi arasındaki en önemli fark retoriğin kullanmış olduğu *örtük tasım*ın ne'liğinde ortaya çıkar. Örtük tasım genel olarak öncüllerin yetersizliği üzerinden tanımlanmaya çalışılsa da, onun örtük ve eksik olarak tanımlanmasının nedeni *orta terim* eksikliğidir. Sonucun (en azından formel olarak) garanti altına alınmasını sağlayan *orta terim* sonuca çıkmamış gibi gözükse de, özne ve yüklemi

[62] "Egzersiz olarak faydalı olması kendiliğinden belli: bu metoda sahip olmamız ileri sürülen konuda bizi daha çok delil serdetmeye muktedir kılacaktır" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:12).

[63] "Günlük karşılaşmalarda da faydalıdır; çünkü, bir kere halk adamının kanaatlerini sayıp gözden geçirdikten sonra, ona yabancı olan sanılar alanında değil, onun kendi öz sanıları alanında onunla karşılaşacağız ve onun bize pek temelli görünmeyecek olan bütün delilleri bir yana atacağız" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:13). Burada özellikle Sokratik diyalogların yönteminin genel bir betimlemesi söz konusudur.

[64] Zamanın retoriğinin sofistlerin etkisi altındaki formu ve kullanılış biçimi Platon'da olduğu gibi Aristoteles'in de temel sorunudur. Retoriği, diyalektik aracılığıyla, tamamen kendisini feshetmeye değil ama, daha rasyonel bir kullanım biçimine kavuşturmayı arzulayan Aristoteles retoriğin üzerinde işlediği uzamın ancak diyalektik sayesinde kullanıcısına açık hale gelebileceğini söylemektedir: "İmdi bugün retorik üzerine geçerli olan incelemelerin sahipleri, bu sanatın ancak bir bölümü üzerinde durmaktadır: *inandırma tarzları,* bu sanatın tek gerçek öğeleridir. Bunun dışındaki her şey yalnızca ikinci önemdedir. Bununla birlikte, bu yazarlar retorik inandırmanın tözü olan örtük tasımlar üzerine hiçbir şey söylememekte, fakat temelde asli olmayan şeylerle uğraşmaktadırlar" (Aristoteles, *Retorik*:1354a15). Peki retorikçi ne yapmalıdır: "retorik üzerine çalışmanın tam anlamıyla, inandırma tarzları ile ilgili olduğu açıktır. İnandırma bir tür gösteridir... hatibin gösterdiği bir örtük tasımdır. Buysa genel olarak inandırma tarzlarının en etkili olanıdır. Örtük tasım bir tür tasımdır, her türden tasımın üzerinde durmaksa, hiç ayrımsız, diyalektiğin işidir, ya tümüyle diyalektiğin ya da onun dallarından birinin. Bu nedenle bir tasımın nasıl ve hangi öğelerden yapıldığını en iyi bilen kişinin, bir de konusunun ne olduğunu ve katı mantığın tasımından hangi bakımlardan ayrıldığını daha iyi öğrenirse, örtük tasımlarda en ustalaşmış kişi olacağı açıkça ortaya çıkar" (Aristoteles, *Retorik*:1355a5-10).

ya da büyük ve küçük öncülü birbirine bağlayarak gizil biçimde (kanaat olarak) oradadır. Aristoteles bir tasımın üç bileşeni arasındaki ilişkiyi şu şekilde betimler: "*büyük uç* dediğim, *orta terim*i kendisinde bulunduran; *küçük uç* ise *orta terim*in altında olan" (Aristoteles, *Birinci Analitikler*:26a20). Böylece tasım verilmiş olan bir yargıyı daha genel bir yargı altına getirmenin aracı olarak işlev görür.

Platon'un da diyaloglar boyunca *idea*yı arayışı tekilin altına sokulacağı tümeli bulma kaygısıydı; bu nedenle Sokrates, karşısındaki tekil örnekler veren konuşmacılara, o tekili söz konusu kavramın altında düşünmelerine neden olan öncülü, yani tümeli soruyordu. Aradığı tam tasımdı; fakat akıl yürütme süreci tekil örneklerin tümeli oluşturmak için yeterli olduğunun düşünüldüğü örtük tasımların ötesine geçemiyordu. Tekilin bilgisinin ortaya çıkabilmesi için *orta terim*in *büyük öncül*e zorunlulukla bağlanması gerekiyordu. Aristoteles, diyalektik akıl yürütmenin ayırdedici yanını tam da burası aracılığıyla ortaya çıkarıyordu. Platon'un boşuna aradığı ve hiç bulamayacağı bu kıyas şekli ontolojik bir imkânsızlık yüzünden sonuca ulaşmaya yetili değildi. *Büyük uç* ve *orta terim*in birbirine zorunlulukla bağlanabileceği tasım biçimi ancak *ilke*sini kendinde taşıyan, yani başka türlü olamayacak olan alanlar için geçerliydi. Tasım açısından öncülün *kesin* olmasının anlamı işte bu *büyük uç* ile *orta terimin* hiç bir aykırı örneğe izin vermeyecek biçimde birbirlerine "dir" eki aracılığı ile bağlanabilmesindedir. Oysa Platon'un peşine düştüğü örnekler alanının ontolojik yapısı "dir" ekinin bu şekildeki kullanımına izin vermiyordu ve Platon'un ilk olarak ontolojik bir ayrı uzam inşa etmesinin nedeni de bu imkânsızlıktı. Felsefenin ihtiyaç duyduğu tümelin bilgisine ulaşabilme noktasında diyalektik, tam da Aristoteles'te olduğu gibi, *endoksa*lardan yola çıkıyor ve onları yoklaya yoklaya ancak negatif sonuçlara ulaşabiliyordu; diyalogların pozitif yargılarla sonuçlandırılamamasının nedeni de buydu.

Aristoteles'in, diyalektiği *endoksalar* aracılığıyla işe koşması, bu noktada Platon'un diyalog kurma biçiminin aynısıdır. Platon'un ilk dönemi için fark, öncüllerin niteliği ile ilgili değil, öncüllerin alındığı ontolojik uzamın ne'liği üzerine kabullerdedir. İlkesinin *özne*de

olduğu bilme alanları için Platon'un ulaştığı sonuçlardan daha ötesi mümkün değildi. İlk defa *Kleitophon* ve *Parmenides* diyaloglarında farkedilen bu imkansızlık Platon'un diyalektiğini daha verimsiz bir alana yöneltirken, Aristoteles Platon'un ilk dönem diyalektiğini benimsemiş ama oldukça belirsiz bırakılmış olan yöntemi, *büyük uç*'un *orta terim*le ilişkisinin -olabildiğince iyi- nasıl belirleneceği noktasından sorgulayarak tanımlamaya çalışmıştır: bunun anlamı yapılan işin *endoksalar*dan yola çıkarak akıl yürütmenin formel işlenişi olmadığı -keza o zaman içeriğinin hakikatine ilgisiz olan Analitikler de pekala bu işi başarabilirdi- esas olarak *endoksa*nın üretilme sürecinin nasıl örgütleneceğidir. *Topikler*'in o çokça alıntılanan bir pasajında bu durum açıkça belirtilmektedir:

> "Nihayet, felsefi ilimlerin incelenmesine gelince, meselelerde her iki yönde deliller sağlamak imkanı bize her bir halde hakikat ve yanlışı daha kolayca keşfettirecektir. Bir başka faydası da her bir ilimin ilk ilkeleri hakkındadır: gerçekte adı geçen ilime has olan bir takım ilkeler üzerine dayanarak onlar üzerinde istidlal yapmak imkânsızdır; çünkü ilkeler bütün geri kalanın ilk unsurlarıdır; yalnız onlardan her birine taalluk eden olası sanılar vasıtasıyladır ki bunları gerekli bir şekilde açıklamak lazımdır. O halde diyalektiğin öz işi veya en münasip işi buradadır. Çünkü araştırıcı tabiatı gereğince o bize bütün araştırmaların ilkelerine yolu açar" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:13).

Tam ve *doğru* bir öncülün sonucu garanti altına aldığı *ilkenin kendinde* olduğu teorik bilimler alanındaki akıl yürütmenin öncüllerinin, *ilkenin öznede* olduğu pratik bilimler alanındaki karşılığı nasıl kurulmalıdır? Yukarıdaki paragrafa dair daha açık biçimde soracaksak, *pratik bilimler* alanında öncülün (ilkenin) kendisinin kurulması nasıl gerçekleştirilecektir. Platon'un, karşısındakinin *endoksalar*ından çıktığı yol yine bu *endoksalar*ın çürütülmesiyle devam ediyordu; fakat çaresiz kalınan yer *endoksa*nın yerini alacak ilkenin üretilme anıydı. *Parmenides, Theitatos* ve (özellikle de) *Sofist* diyaloglarında, tümel ile tekil olan birbirinin içine indirgenmiş olsa dahi tekilden tümelin nasıl çıkarılacağı Platon için cevaplanamamış bir soruydu ve tam da bu yüzden diyalektik Platon'da bilgi üretiminin değil bilinçliliğin niteliksel yükselişinin yöntemi olarak kaldı. Aristoteles'in, Platon'da belirsiz kalan bu indirgemenin epistemolojide ne tür sonuçlar

doğuracağına dair cevabı *varlık olmak bakımından varlığa ait olanlar*ın ne işimize yaradığı ile ilgilidir.

Ontolojinin Yeniden-Üretimi ve Diyalektiği Konumlandırmak

Daha *Topikler*'in hemen başında, Aristoteles "bir sözdür ki, bu söz içine bazı şeyler konulmuş olmakla onlardan farklı bir şey, konulan şey vasıtasıyla zaruri olarak çıkar" ifadeleriyle tanımladığı kıyasın, türlerini *öncüllerinin niteliğine* göre birbirinden ayırırken dört ayrı form verir: öncülleri *doğru* ve *ilk* (doğru ve ilk olmaklık ancak ve ancak ilkenin öznede değil de *kendinde* olduğu varolanlar için geçerlidir) olanlar *ispat;* "bütün insanların, veya onların pek çoğunun veya hakimlerin ve bunlar arasında da hepsinin veya çoğunun veya en hatırı sayılanların ve en ünlülerinin sanılarını" (Aristoteles, *Topikler;* 2000:11), yani *endoksa*ları öncül olarak alana *diyalektik;* "olası görünmekle beraber aslında olası olmayan sanıları" öncül olarak alana *eristik*[65] ve tamamen yanlış öncüllerden hareket eden akıl yürütme biçimine de *paralojistik*[66] denir. Aristoteles'in bu bölümlemesi Platon'un *Politeia*'daki bölünmüş çizgi anolojisine referansla oluşturulmuştur. Pralojistik ve eristik akıl yürütmeler sırasıyla, *görünüşler* alanındaki *sanı* ve *inanma*ya karşılık gelir. Hem Aristoteles açısından hem de Platon açısından iki akıl yürütmenin de öncülleri ya paralojistik akıl yürütme ve sanıya karşılık gelecek biçimde nesnesiyle ilişkisizlikten kaynaklı olarak sorunludurlar ya da

---

[65] Olası görünen her şeyin aslında olası olmadığını söyleyen Aristoteles, ilk bakışta kimi savlardaki yanlışlığın farkedilemeyeceğini söylerken, bilgi nesnesinin diğer varolanlarla ilişkilerinden yalıtılmış bir şekilde incelenmesinden çıkan savların yanıltıcılığı hakkında konuşmaktadır. Tüm varolanların diğer varolanlarla olan ilişkilerini kuran *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* kategoriler ve diğer unsurların devre dışı bırakıldığı bir akıl yürütme süreci, "*bilmek, nedenleri bilmektir*" ifadesi uyarınca, *nedenler*in bir ya da bir kaçını sürecin dışında bırakıyor demektir. Bu noktada bilgi nesnesi ile ilgili olarak oluşturulan yargı, duyular aracılığıyla, yani *ilk bakışta* olası gözüküyorsa da, yargı oluşturma sürecinin sakatlığı yüzünden *düşünme*nin devreye girmediği bir biçim söz konusudur. Olası gibi gözükenin olası olmadığını gösteren, tam da bu *düşünmenin* devreye girmemesi ve nesnesini diğer varolanlarla ilişkisi içinde düşünmemesidir.

[66] Paralojistik ifadesi, öncülün tamamen yanlış olduğu bir akıl yürütme biçimine işaret ederken, söz konusu durum nesnenin yanlış bir görüsüne dayanan argümanların akıl yürütme sürecinde veri olarak alınmasını işaret eder. Eristik akıl yürütme öncülü oluşturan verilerin eksikliği yüzünden sakatlanmışken, paralojistik akıl yürütmenin öncülünün görüsü dahi belirsizdir.

eristik ve inanmaya karşılık gelecek şekilde yargı verme süreçleri nesnenin tek bir perspektiften -bir çok bileşeninin dışarıda bırakılarak- tüketilmesi yüzünden sakatlanmıştır.

Platon tarafından nesnesinin *idealar,* bilme yönteminin *diyalektik* ve sonuçta ulaşılan bilginin *episteme* olarak adlandırıldığı *düşünülenler* alanının daha yüksek bilinçlilik formu ise Aristoteles'te *ispat* ya da *demonstrasyon* adıyla anılan akıl yürütmeye karşılık gelir. Öncüllerinin *doğru* ve *ilk* olmasından kaynaklı kesin sonuçlara ulaşabilen bu akıl yürütme biçimi, öncüllerinin *(doğru* ve *ilk* olma niteliğini aynı şekilde taşıyan) *idealar* olarak belirlendiği Platon epistemolojisinde olduğu gibi sonucun kesinliğini garanti altına almaktadır. Peki *demonstrasyon*un yerini aldığı *diyalektik* nerede ikame edilecektir? Tam da Platon'un tekilin içinden tümeli almada çaresiz kaldığı yerde; tek boyutlu ontolojik uzamda özü bulmada; keza kıyas yapmak isteyen özü bulmalıdır- başka bir ifadeyle öncülün inşasında.

Nedir bu 'varlık olmak bakımından varlığa ait olan"? En azından bu alanı inceleyen bilimin ne olduğu Aristoteles tarafından açıkça(!) ifade edilmiştir:

> "varlık olmak bakımından varlığı (to on he on) ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır. Bu bilim özel bilimler diye adlandırılan bilimlerin hiçbirinin aynı değildir. Çünkü bu diğer bilimlerden hiç biri genel olarak varlığı varlık olmak bakımından ele almaz, tersine onlar örneğin matematik bilimlerin yaptıkları gibi, varlığın belirli bir parçasını ayırarak sadece bu parçanın ana niteliklerini incelerler. Şimdi biz ilk ilkeler ve en yüce nedenleri aradığımıza göre, bu ilkeler ve nedenlerin doğası gereği kendine ait olacakları bir şeyin zorunlu olarak var olması gerektiği açıktır. O halde eğer varlıkların öğelerini arayanlar gerçekte mutlak anlamda ilk öğeleri aramakta idiyseler, onların aradıkları bu öğelerin de ilineksel anlamda varlığın değil, varlık olmak bakımından varlığın öğeleri olmaları gerekir. Bizim de bundan dolayı varlık olmak bakımından varlığın ilkelerini kavramamız gerekir" (Aristoteles, *Metafizik*:1003a20-25-30)

Aristoteles, bu ifadeleri daha açık kılabilmek için 'sağlık' ve 'tıp' sözcüklerinin kapsayıcılıklarını örnek verir.[67] Sağlık veya tıp

[67] "Nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun

sözcükleri ile ilgili tüm pratik ve teorik uygulamalar, zemindeki bu kavramın üzerine inşa edilirler; onunla ilişkilendirilirler. İnşa ve ilişkilendirmenin sürekliliği[68] kavramın yapısal bileşenlerini arttırsa ve kavramın kapsayıcılığı genişlese de, kendine bağlı tüm diğer varolanların merkezi olarak kavram, zemin olmayı sürdürür. Varolanlar bu zeminle ilişkilerini farklı biçimde kurarlar; "Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı varoldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları (oluş ve büyüme) veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya varolmayışı (körlük) veya tözün nitelikleri olmaları (haller, gelip geçici özellikler) veya ister tözün isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici bir nedeni olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkar edilmesi olmaları anlamında var oldukları söylenir" (Aristoteles, *Metafizik*:1003b 5-10). Aristoteles'e göre kendi zamanına kadarki araştırmalarda genel olarak unutulan ya da yanlış yapılan şey tözün, öz-niteliklerden önce geldiğinin unutulmuş olmasıdır. Bu anlamda herhangi bir tekil (maddi ya da maddi olmayan) ilkenin bütün varolanların merkezi olarak tanımlanması denemeleri, varolanlar hakkındaki bir araştırmayı, henüz içeriğin üzerinde yükseldiği formu bilmeden çalışmakla, baştan sakatlamışlardır. Aristoteles'e göre benzer bir hata, Varlık kavramının kullanımını varolanların ilineksel özelliklerine kadar indirgeyen Platoncular'da da mevcuttur.[69]

---

bir belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli sağlıklı şeyler, sağlıkla ilgili iseler, yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın tıbbi sözcüğü bütün bu anlamlarında tıp ile ilgili ise ve bunlara benzer başka örneklerde verebilirsek, aynı şekilde varlık sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır" (Aristoteles, *Metafizik*:1003b5).

[68] Özellikle pratik bilimler alanında, söz konusu süreklilik diyalektik yöntemin uygulanmasını zorunlu kılar. Keza kavram tarih içinde düşünürlerce sürekli genişletilmektedir. İlk başlarda ereksel ve formel nedene dair bir tahayyül yokken, neden kavramının içeriğine bunların daha sonradan eklenmesi ve zeminin yeni eklemeleri kabul edebilecek ontolojik yapısı, Aristoteles'in akıl yürütmeye öncül olarak *endoksaları* belirlemesine neden olmuştur. Bu yüzden hem *metafizik* hem de *fizik* kitapları sürekli olarak geçmişten geleni derleyip toplayarak gelişir.

[69] Burada bir yanlış anlamaya mahal vermemek için Platon'un Parmenides diyaloğunda söz konusu tartışmayı yaptığını belirtelim. Kendi başına adalet, iyi, güzel vb. şeylerin *ideası* olduğunu kabul eden Platon, insan, ateş ve su konusunda kararsız kalırken kıl, çamur, pislik gibi şeylerin ise *ideasının* olmadığını söylemektedir. (Platon, *Parmenides*: 130b-d). Fakat yine de

> "Varlık'ın çeşitli anlamlarını ayırdetmeden, varlıkların öğelerini araştırmak, özellikle bu biçimde, şeylerin kendilerinden meydana geldikleri öğeler araştırıldığı takdirde, onları bulmamaya kendi kendini mahkûm etmek demektir... varlıkların öğelerini keşfetmek mümkün olsa bile bu ancak tözlerin öğeleri olabilir. O halde bütün varlıkların öğelerini araştırmak ve onları keşfettiğini düşünmek bir yanılgıdır" (Aristoteles, *Metafizik*:992b 20).

Aristoteles'e göre ortak ve özdeş ilkelerden yoksun olan, bir *cins* olmayan, bu yönüyle de Varlık'ın bütün kategorilerine uygun düşen çok anlamlı Varlık kavramının özel anlamı ortaya çıkarılmalıdır. Varlık ve varolan arasındaki, Parmenides, Herakleitos ve Platon hattından beri gelen ayrım çizgisi bir kez daha çizilmeye çalışılacaktır. Diyalektiğin Aristoteles'te alacağı biçimin ne olacağı konusunda bu ayrım kritiktir; çünkü hem Herakleitos'ta hem de Platon'da Varlık ve varolan arasındaki ilişkiyi kuran düşünme formudur diyalektik. Aynı durum Aristoteles açısından da geçerlidir.

Aristoteles üç düşünürden de *varolanların farklı farklı varolduğu* savıyla hızlıca ayrılır; homojen ve tek ilkeye dayalı Parmenides ve Herakleitos ve de ilk döneminde (farklı bir formda da olsa) Varlığın homojen bütünlüğüne inanan Platon'dan uzaklaşır. Bu uzaklaşmanın felsefe tarihi açısından önemli bir anlamı vardır: aynı zamanda bu anlam formel mantığın Aristoteles'te ortaya çıkmasının gerekçelerinden birini de sunar. Varolanların farklılığı savı, Platon, Parmenides ve Herakleitos'taki mantığın, gerçekliği ifade etmesine karşılık, Aristoteles'te sadece akıl yürütmenin formunu garanti altına alması, yani içerikle bağını koparması varlığın rasyonelliği tezlerinden önemli bir kopuşu gösterir.[70] Platon ve öncüllerinde henüz ayrılmamış olan

---

bu ayrım Platon'u Aristoteles'in eleştirilerinden muaf tutmaz. Çünkü Aristoteles tözsel olanın çeşitlerini değil, tözsel olanın varlıksal statüsünü tanımlamaya çalışıyordur. Bunun dışındaki tüm içerikli açıklamalar çözümsüzlüğe mahkumdur (Bkz: Aristoteles, *Metafizik*:992b20).

[70] Diyalektiğin tarihsel serüveni açısından bu kopuş oldukça önemlidir; ilk olarak, Varlığın bütünlüğüne ve ondaki rasyonalliğe inançtan köklenen Platoncu diyalektik, gerçeklikteki bir mantıksal forma referansla oluşturulmuştu. Aristoteles, gerçekliğin kendisindeki bu mantıksal formun geçerliliğini yargının formel doğruluğuna indirgerken, onun diyalektiği de gerçekliğin kendisindeki rasyonel bütünlüğün reddi nedeniyle sadece akıl yürütmenin bir biçimi olarak kalır. Ne zaman ki Kant ile -olumsuz da olsa- diyalektik tekrardan bütünlüğün mantıksal formunu tasarlayabilme yetisi olarak düşünülür; Fichte, Schelling ve Hegel bu bütünlüğün tekrardan inşası içinde diyalektiği *reelliğin* ve bilmenin özdeş ilkeleri; ve aynı zamanda

mantık ve ontoloji, Aristoteles'te, mantığın, sadece bilim yapmaya girişmeden önce alınması gereken bir terbiyeye dönüşmesi ile birlikte, birbirlerinden tam olarak kopmuşlardır. Bu kopuşun bütünlük algısı ile bilme etkinliğini ve dolayısıyla diyalektiği birbirinden tamamen ayırdığı düşünülmesin: kopuş bütünlüğe dair yargı vermenin değil, verilmiş olan yargının kesinliğini iddia etmeyi yasaklıyordu. Ve bu yüzden diyalektiğin öncülleri *idea*lardan *endoksa*lara dönüştü. Söz konusu farklılaşma eskiden logosa sahip olarak düşünülen Varlığı tekrardan tanımlamayı zorunlu kıldı. Platon'un *tüm varlığın ilkelerini* tanımlamaya yönelik çabasının sonuçsuzluğu Platoncu Varlık ve varolan dikotomisinin kabul edilemeyeceğini gösteriyordu. *Metafizik*'in 12. kitabının 4. bölümü olan *Bütün Varlıklarda Nedenlerin Özdeşliği* başlığı bu dikotomi için farklı bir perspektif sunar: farklı varolanların nedenlerinin ve ilkelerinin bir anlamda -içerikleri anlamında- tamamen birbirinden farklı ve ortaklaştırılamaz, ama bir başka anlamda -formel olarak-, genellik ve benzerlik anlamında aynı olduğunu ifade eder (Aristoteles, *Metafizik*:1070a30-35). Tözler ve göreli olan şeylerin ilkelerinin bir ve aynı olup olmadığı yönlü sorunun *kategorile*rle ilgili olarak da sorulabileceğini belirten Aristoteles, yine yukarıdaki gibi bunların bir anlamda aynı bir anlamda da farklı olarak düşünülebileceğini söyler (Aristoteles, *Metafizik*:1070b10). "Duyusal tözlerin, her durumda değişik olmakla birlikte, aynı öğeler ve aynı ilkelere sahip olduğunu" (Aristoteles, *Metafizik*:1070b15) ifade ederken,

---

Varlığın özdeş ilkeleri olarak tasarladılar. Benzer biçimde ama büyük bir farkla Marx da, varlığın kendisine zorunlu bir mantık veren süreci *metalaştırma* ve *metalaşmanın yaygınlığı* üzerinden tasarladı. Bu sürece kabaca baktığımızda Hegelci bir diyalektiğin geçerliliğini görürsünüz; kendi içinde özdeş ve rasyonel olarak tasarlanan Varlık ve bu tasarımın sahibi tarafından bizzat kendi içinden olumsuzlanan bütünlük, Aristoteles'in söz konusu olumsuzlamayı belirginleştirmesi ve Kant'ın olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak tekrardan bütünlük algısını -kimi yerlerde negatif de olsa- diyalektiğin zemini olarak kurmasını. İkinci ana momenti Alman İdealizmi olarak okuyabilirsiniz: Kant'ın olumsuzlamasının Fichte, Schelling ve Hegel tarafından belirginleştirilmesi ve son olarak bu sürecin, gerçek öznelerin tarihsel eylemlerinin materyalist tasarımı ile Marksist diyalektik tarafından olumsuzlanması ve bizzat insanların kendi eylemlerinin tarihi aracılığıyla kurulmuş mantıksal(!) dünyanın inşası. Kendi içinde parçalanan varlıksal özdeşliğin ima ettiği rasyonalitenin, kendi olumsuzlamaları aracılığıyla dolayımlanarak tekrardan metalaştırma etkinliği sayesinde kazandığı varlıksal rasyonalite(!)ye geri dönüş. Hegel açısından baktığınızda düşüncenin hareketiyle, Marx'ın penceresinden baktığınızda ise metalaştırmanın yaygınlığının artması aracılığıyla kurgulanan 'logos'un tekrardan inşası.

Aristoteles'in aklında olan şey kategorilerdir. Tüm varolanlar formel olarak kategoriler biçiminde adlandırılanların içinde yer almakla aynı ilkelere sahiptir. Fakat bu aynılığın, yani kategorilerin zaman ve mekân formuna girmiş olan içerikleri ise bambaşkadır.

Benzer olarak 5.kitapta Varlık kavramının tanımları[71] verilirken, ikinci tanımda "özü gereği Varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır, çünkü Varlığın anlamları bu kategorilerle aynı sayıdadır" diyen Aristoteles, aynı sayfalarda, "kategorilerden bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği, bazıları edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı[72] ifade ettiklerine göre, onlardan her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder" (Aristoteles, *Metafizik*:1017a20-25) ifadelerini kullanmaktadır. *Varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi* ifadesi ile karşılanan *prote-philosophia* da, içerikleri itibarıyla ancak ilineksel olarak görünüşe gelen bu zeminlerin saptanmasını imler. Kabaca söylendikte; her varolan her daim, belirli niteliklere ve niceliksel özelliklere sahiptir; her varolan hep bir zamanda ve hep bir uzamdadır; diğer varolanlarla ilişkileri içinde etkin ya da edilgin bir konumdadır vs. Ve tüm bu durumlarda söz konusu varolan hakkında verilecek bir yargı, varolanın *varlık olmak bakımından* -ama başka hiç bir bakımdan değil- *varlığa ait olan* bu zeminlerdeki 'edimselleşmeler'ini[73] ve tüm ilişkilerini göz önünde bulundurmak zorundadır. Keza "şeyler birbirleriyle birinin diğerleriyle hiç bir ilişkisinin olmadığı bir tarzda değil, tersine birbirleriyle karşılıklı ilişkiler içinde oldukları bir tarzda düzenlenmişlerdir" (Aristoteles, *Metafizik*:1075a15-20).

---

[71] Varlığın kategorilerle dolayımlanan anlamı dışında; "ilineksel ve öz anlamındaki varlık; 'dır' ekinin doğruluk bildirmesi anlamında varlık (Aristoteles, *Metafizik*:1017a10-35); bilkuvve ve bilfiil anlamında varlık (Aristoteles, *Metafizik*:1017b5) olmak üzere üç anlamı daha sözkonusudur.

[72] Bu listedeki kimi eksikler *Kategoriler* metninde giderilmiştir: 'iyelik' ve 'durum' bu listeye eklenirken, bağıntı ise 'görelik' olarak sunulmuştur (Aristoteles, *Kategoriler*:1b25). *Topikler* 9. bölümde de *Kategoriler* metnindeki listenin aynısı verilir (Aristoteles, *Topikler*; 2000:19).

[73] "Edimselleşme" ifadesini özellikle kullanıyoruz; çünkü kategorilerin ve daha sonra bahsedeceğimiz *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* diğer belirlenimlerin görünüşe çıkması ilinekler aracılığıyla olmaktadır ve bu ilinekleri kazanma süreci ve de görünüşe çıkanların diğer varolanlarla ilişkisi, kendiliğinden ve zorunlu bir biçimde değil; araya giren öznenin, kategoriler açısından ifade edersek tözün, etkin eylemi aracılığıyla gerçekleşir.

Varolanlar arası ilişkiler eğer ki mantıksal bir zorunluluk aracılığıyla düzenleniyor olsaydı varlığın tüm alanları diyalektik akıl yürütmeye hiç gerek kalmayacak şekilde öncüllerinin ilk ve kesin olduğu demonstratif akıl yürütmeler aracılığıyla kavranabilirdi. Fakat varolanların farklı farklılığına referansla kimi alanlar için ilkenin taşıyıcısının özne olarak verilmesi, öznenin bileşeni olduğu ya da kuruculuğunu üstlendiği bilgi nesnesinin *olduğundan başka türlü de olabilecek* bir varolma formuna sahip olduğu anlamına gelir. *Olduğundan başka türlü de olabilecek* olanların bilme formunun diyalektik olarak belirlenmesi de öznenin varolanla girmiş olduğu ilişkide, hem sıradan tekil bir nesne için hem de mevcut bir durum için, bilgi nesnesinin *dynameia on* niteliği sayesindedir.

Dynamei On Olarak Madde ve Diyalektiğin Özneyle Dolayımlanması

> *"Oluşa tabi varlıklarda bilkuvve olandan bilfiil olana geçişi meydana getiren neden, fail nedenden başka nedir?"* (Aristoteles, Metafizik:1045a30).

"Gerek doğa, gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her biri aynı zamanda hem olma hem de olmama imkanına sahiptir ve bu imkan onlarda bulunan maddedir" (Aristoteles, *Metafizik*:1032a20) diyen Aristoteles'i, "Herakleitos'un şeylerin kendi içindeki çelişkiyi gören ilk kişi olması gibi, Aristoteles de dünyanın mevcudiyeti içindeki gerçek imkanı görmüştü" (Bloch, 2007:291) cümlesiyle, dünyanın sadece *olduğundan daha başka da olabilecek olan* değil, aynı zamanda *olduğundan daha fazla da olabilecek olan* olduğunun kaşifi olarak adlandıran Ernst Bloch, böyle bir imkan tasarımının şimdiye dek oluş halinde olan Varlığın tamamlanmış bir ontolojisine izin vermeyeceğini, aksine *henüz-oluş-halinde-olmayan*ın Varlığının her daim yeniden temellendirilmesinin gerektiği dinamik bir ontolojide ikamet edebileceğini belirtir[74] (Bloch, 2007: 294). Buradaki dinamizm daha sonra Alman

[74] Bu durum aynı zamanda Marx'ın, ontolojisi olarak adlandırılabilecek *Kapital*'deki 'yasa' ve 'eğilim' kavramlarının kullanımını da açıklar: Kapitalizmin ve tarihin 'tunç yasaları' *önlerine herhangi bir öznenin iradesi çıkmadığı sürece* zorunlulukla işleyen eğilimlerdir.

İdealizmi'nin yanlış bir yorumunda ortaya çıkacağı şekli ile varlığın, kendindeki imkânları kendisi aracılığıyla zorunlulukla açtığı bir hareketten kaynaklı dinamizm değildir; dinamizm, öznenin nesnesi ile kurabileceği olanaklı ilişki formlarının nedensel bir zorunlulukla belirlenmemiş (Aristoteles'in zamanı itibarıyla da belirlenemeyecek olan) çoğulluğundan kaynaklanır. Bu çoğulluğa izin veren öncül olarak *materia (hyle)* karşımıza nasıl çıkar? Metafiziğin VII. ve VIII. kitapları buna ayrılmıştır:[75]

> "Şimdi herkes tarafından kabul edilen tözleri inceleyelim: Bunlar, duyusal tözlerdir. Duyusal tözlerin ise tümünün maddesi vardır. İmdi dayanak (özne) bir anlamda *madde* olarak (maddeden fiil değil, sadece kuvve olarak belli bir varlık olan şeyi kastediyorum), bir başka anlamda *form* ya da biçim olarak (ancak mantıksal bir ayrımla ayrılabilir belli bir varlık olarak), üçüncü bir anlamda ise madde ve formdan oluşan *bileşik varlık* olarak (oluş ve yokoluşa tabi olan mutlak anlamda bağımsız varlık olan tek şey budur; çünkü tanımlanabilir özler olarak göz önüne alınan tözler arasında ancak bazısı bağımsız bir varlığa sahiptir, diğerleri öyle değildir) tözdür" (Aristoteles, *Metafizik*:1042a25-30).

Madde ve *form* hiç bir şekilde ayrı ayrı olarak varolmazlar; onlar her zaman -yukarıda belirtildiği gibi- *bileşik varlık* olarak bilgimizin nesneleridir. *Hyle, eidos* ve *synolon* kavramları ile karşılanan bu üçlünün varolma tarzları da sırasıyla *dynamei on, entelecheia* ve *energeia*dır. *Hyle*'nin *dynamei on* olarak belirlenmiş olması *energeia* halinde varolan *synolon*un ne'liğini, yani onun *eidos*unu tüm zamanlar ve mekânlar için sabit şekilde tanımlamaya izin vermez. Aristoteles, Demokritos'u şeyler arasında sadece üç tür farklılık görmekle eleştirirken,[76] esas olarak

---

[75] V. Kitapta belirtilen Varlığın dört anlamından ilinek ve "dır" (doğruluk bildiren anlamında varlık) dışarıda bırakılarak *varlık olmak bakımından varlığın anlamının* incelenmesi bundan sonra *bilkuvve ve bilfiil* varlık ile *töz*ün (ve onun dolayımıyla kategorilerin) incelenmesine ayrılmıştır. "şimdi birleşme ve ayrılma şeylerde değil, düşüncede bulunduğuna ve bu anlamda ele alınan varlık, asıl anlamda varlıktan farklı olduğuna göre (çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağlar veya onu ondan ayırır), gerek ilineksel anlamda varlığı, gerekse doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir" (Aristoteles, *Metafizik*:1026a35-1028a5).

[76] "Demokritos şeyler arasında yalnızca üç tür farklılık olduğunu kabul etmiş görünüyor. Özne ve madde olan cisim bir ve aynı şey olarak kaldığına göre şeyler ya oran (proportion), ya biçim veya yön, yani durum (position) veya iç-temas yani düzen (order) bakımından birbirinden farklıdırlar" (Aristoteles, *Metafizik*: 1042b15).

olumsuzladığı şey farklılıkların -kategorilerin sayısına oranla az olması değil, ama tüm varolanların niceliksel bir farkla belirleniyor olmasıydı. Aristoteles'e göre ise "gerçekte farklılıkların bundan çok daha fazla sayıda olduğu apaçıktı" (Aristoteles, *Metafizik*:1042b15-20):

> "Örneğin bazı şeylerin özelliğini maddelerin oluşum biçimi teşkil eder (örneğin karışım sayesinde meydana gelen şerbet). Bazıları için bu bir birlikte bağlamanın (örneğin demet), bazıları için yapıştırmanın (örneğin kitap) sonucudur. Bazılarında bu çivilerle çakarak birleştirmenin ürünü olarak ortaya çıkar (örneğin sandık), bazılarında ise bunlardan bir kaçının ortak sonucudur. Bazı şeyler (örneğin eşik ve kapı girişi) durum bakımından farklıdırlar (çünkü bunlar yalnızca yerleştirilme tarzları bakımından birbirlerinden ayrılırlar). Bazı şeyler (örneğin akşam yemeği ile kahvaltı) zaman bakımından, bazıları (örneğin rüzgarlar) yer bakımından, bazıları (örneğin sertlik ve yumuşaklık, yoğunluk ve seyreklik, kuruluk ve yaşlık) duyusal nitelikler bakımından farklıdırlar... bu koşullarda gereken şey, bu farklılıkların türlerini kavramaktır" (Aristoteles, *Metafizik*:1042b20-35).

Farklılıkların türlerini kavramak *eidos*u kavrayabilmek açısından önemlidir, yani bir varolanın tanımı ancak bu farklılıklar aracılığıyla ortaya çıkabilir: "bu sergilemeden açıkça ortaya çıkmaktadır ki töz, bir şeyi o şey yapan şey olduğuna göre bu gerçekliklerin her birini ne ise o şey yapan nedenin ne olduğunu bu farklılıklarda[77] aramamız gerekir" (Aristoteles, *Metafizik*:1043a5). Çünkü farklılıklar *dynamei on* olarak *hyle*nin *energeia* halindeki *synolon*a dönüşümünü belirler. Farklılıklar olarak bahsedilen kategorilere ek olarak *dynamei on* halindeki *hyle*nin işlenmesine *ereksel* ve *fail* neden de katılır (Aristoteles, *Metafizik*:1043a10). Böylece bilgi nesnemiz olarak *synolon,* öznenin, maddi olanın imkanlarını kategorilere göre farklılaştırılabilir bir zeminin olanakları dahilinde işlemesi aracılığıyla oluşmuştur. Varlığa gelmiş olan *synolon*un ne'liğinin bilgisi olan *entelecheia* halindeki *eidos* da bu oluşa gelmenin bileşenlerinin tersi bir işlem aracılığıyla ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Varoluşa çıkmanın bu yolculuğunda ilke öznenin kendisinden kaynaklanıyorsa, *aletheia*nın mekanından uzak bu coğrafyanın keşfine ancak diyalektik

[77] "Söz konusu gerçekliklerin doğasını açıklayan ve belirleyen farklılıklar ister bizzat kendilerinde, isterse özel olarak belirledikleri maddeleri ile birlikte gözönüne alınsınlar, tözün dışındaki kategorilere aittirler" (Aristoteles, *Metafizik*:380).

aracılığıyla çıkılabilir. Keza burası *başka türlü de olabileceklerin* çok-seçenekli olanaklılık uzamıdır.

İçsel Dolayımlanma

> *"Bir olabilir'in söylenebilir ve düşünülebilir olması bile, asla doğal bir şey değildir. Henüz ucu açık bir şey vardır orada, şimdiye kadarkinden farklı kastediliyor olabilir, ölçüleri değiştirilecek, başka bir yere bağlanacak, değiştirilebilecek olabilir. Artık yapılabilir ve mümkün hiç bir şeyin olmadığı yerde, yaşam ölmüştür... Elbette salt Mümkün'de çok şey müphemdir; sadece akışkanlık veya akışkan halde tutan yoktur, kayıp giden bir şeyler de vardır. Fakat insan tercihen kendini Mümkün'e veren ve önüne Mümkün'ü alan bir yaratıksa bu Mümkün'ün müphemliğinden ötürü güçten düşmediğini, onun ucu açıklığının hiç de rastgele olmadığını bilir. Olabilirlik de yasallık taşır... Olabilir'in içi havayla dolu görünen maddesi /malzemesi de çok ağırdır aynı zamanda; sıkı sıkıya alakadar olmayı, işlenmeyi gerektirir. Yoksa öncelikle, Olabilirliğin değişik tabakaları görünür hale gelmeyecektir"* (Bloch, 2007:279).

Ernst Bloch'un, Aristoteles'in *hyle*yi *dynamei on* biçiminde tanımlamasını Marksizmin *praksis* kavramı ile birleştirerek işlemesi çabası, *kategoriler* öğretisinin önemini özellikle vurgular.[78] Madde öğretisinin zeminini oluşturduğunu düşündüğü varolma formları olarak kategoriler öğretisinin, gerçeklik ile düşünme arasındaki -özdeşliğin inşasını engelleyen- uçurumu saptamaya yönelik bir girişim olduğunu ifade eden Bloch (Bloch, 2007:286-87) diyalektiğin işleyeceği

[78] Aristoteles'in *meta ta phsyka*'sını metafiziğin şimdiki anlamından ayırd etmek için *prote philosophia*ya vurgu yaparak analiz eden Bloch'un, çalışmamızın bu bölümüne eşlik eden perspektifini Tanıl Bora'nın şu ifadeleri oldukça iyi açıklamaktadır: "Harcıâlem anlamından farklı bir metafizik kavramından söz ediyoruz kuşkusuz. Bloch'un daimî teorik izleklerinden biri, o harcıâlem anlama karşı *'sahih' metafizik* kavramını telkin etmek olmuştur. *Eski* metafizik, "faşist haydutlar"ın bile el atarak murdar ettiği bir kavramdır ona göre. Eski metafizik statiktir, sabitleri vardır. Bir Öte'nin, bir İnsanüstü'nün sırrına ermeye koşullanmıştır. Metafiziğin sahih anlamı için, Aristoteles'e döner Bloch. Aristoteles'in felsefesinde metafizik, varlığın form tanımlarının bilimi olarak, ontolojiyle örtüşür. *Meta ta physika*: o fizik ötesi değil, *prote philosophia,* ilk felsefedir. Öte-dünyacılıktan, mistisizmden bambaşka bir şeydir bu. Duyusal olanın berisine, hele 'üstü'ne değil, bizatihî *olmakta olana* bakmak anlamına gelir (Bloch 1996:351). Özcesi metafizik, Bloch'un terminolojisiyle ifade edersek: bilincin ve insan eyleminin halihazırda varolana kısılmayıp, varolanın kuluçkasındaki imkânlara, *Süreç*'e ve *Kuvve*'ye açık olmasından başka bir şey değildir" (Bora, Tanıl, *Peygamberane ve Geveze? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler,* Toplum ve Bilim Dergisi, yıl: 2007, sayı: 110, sf;132-152).

boşluğu işaret etmiş olur: *dynamei on* halindeki *hyle*nin *synolon*a dönüşme sürecinin bileşenlerinin keşfi. Bu keşif öncelikli olarak *kategoriler*in ve *nedenler*in işe koşulmasını gerektirir. Kategoriler ve nedenler *belirsiz* olan *materia*nın *belirli* hale gelmesini sağlayan koşulları işaret eder. *Fail* ve *ereksel* nedenin *materia* ile kurmuş olduğu yapılandırıcı ilişki, *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* kategorilerin formel yapısının içeriklenmesini, yani belirsiz olanın ilinekler aracılığıyla belirli hale (synolon) gelmesini sağlar. Belirli hale getirme edimi failin bir işlevi olduğuna göre söz konusu bilgi nesnesinin ilkesi özneden gelmektedir. İlkenin bilgi nesnesinin *kendinde* olmadığı durumlarda uygulamaya konulması gereken tasım biçimi ise diyalektiktir. Akıl yürütmenin üzerinde işleyeceği zeminin ontolojik yapısı izin vermediği için öncüllerin her biri *endoksa* biçiminde olmak zorundadır: ama herhangi bir konu hakkında düşünmeye başladığımız öncülün yapısının kanıtlanamadığı için sanı olmasından kaynaklı değil; bilgi nesnesini ortaya çıkaran öznenin nesne, durum ya da olayla ilgisinde mutlak kesinlikte bir ilkenin, yani *aletheia*nın taşıyıcısı olma imkânının olanaksızlığından ötürü. Diyalektik akıl yürütme, keyfi olarak sanılardan yola çıkıyor değildir; o istese de tersini başaramaz, çünkü ontolojik zemini herhangi bir yargının *kendinde,* ilk, tam ve doğru olmasına izin vermemektedir. O halde ortadaki bilgi nesnesinin *eidos*unu ortaya koymak en fazla durum, nesne, olay, olgu vs'de ilkeyi özneye kadar takip etmeye izin verir. Fakat bu durumda da makul olan, *endoksa* olarak tabir edilenin öznesinin niteliğine göre karar vermektir. Diyalektik akıl yürütmenin öncülleri her bir öznenin değil, ancak bunların hakedenlerinin savlarının kabulünü gerektirir. Yani söz konusu olan nesne, olay ya da olgunun kategoriler ve nedenlerle *olabildiğince* uygun biçimde değerlendirilenleri akıl yürütmenin öncülleri olarak alınacaktır; *olabildiğince*nin anlamı bilgi nesnesinin bileşenlerinin ne kadarının tüketilebildiği ile ilgilidir.

Dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta daha vardır: diğer varolanlara oranla belirleyici olan öznenin ilkesi olsa da, *iç koşul*un yanında bilgi nesnesinin ortaya çıkmasını sağlayan, öznenin o anda davrandığı gibi davranmasını sağlayan *dış koşullar* da söz konusudur.

'Dışsal' Dolayımlanma

> *"... erdemleri bir tür etkilenmeme ve dinginlik olarak da tanımlarlar. Bunu genel anlamda söyledikleri için - "gerektiği veya gerekmediği şekilde" veya "gerektiği zaman" diye ya da bu gibi başka şeyleri eklemedikleri için -pek doğru tanımlamıyorlar"* (Aristoteles, Nikomakhosa Etik:1104b25).

Gerektiği sözcüğü ile ifade edilmek istenen öznenin herhangi bir eyleminin değerlendirilmesinin baştan belirlenmiş ilkeler aracılığıyla yapılamayacağıdır. İlkenin öznede olduğu pratik bilimler uzamında iş yapılıyor olsa da, bir eylemin etik değerlendirmesi, öznenin eylemini belirleyen diğer *kategorik* unsurların da işe katılmasını gerektirir. Zaman, mekan (ki daha sonradan bu ikisi Kant tarafından *duyusallığın* formlarına dönüştürülecektir; yani varlığın kategorileri olarak değil, öznenin formları olarak ele alınacaktır), nitelik, nicelik, etkinlik, edilginlik, durum, bağıntı, iyelik kategorileri öznenin *fail* ve *ereksel* olarak *içsel* belirleyiciliğinin ortaya çıkarmış olduğu sonuçlara (ki bunlar da, kategorilerin işaret etmiş olduğu dışsal belirleyicilerin özne ile dolayımlanmış daha önceki sonuçlarıdır) eklenmesi gereken *dışsal* koşullardır. Eylemde bulunurken ya da bir eylemi değerlendirirken, tam da bu nedenle, "iyi, tek bir kategori bakımından değil, bütün kategoriler bakımından dile getirilir" (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1096a30). Pratik bilimlerin tamamı için geçerli olacak şekilde; öznenin ilkede olması, öznenin diğer tüm belirleyicilerin üzerinde bir güçle, koşulsuzca diğer varolanları kendi ilkesi doğrultusunda düzenliyor olduğu anlamına gelmez; söz konusu olan mevcut dışsal belirleyicilerin, yani kategorilerin ilineksel olarak varoluşa çıkışlarının etkisinin farklı öznelerde farklı sonuçlar ortaya çıkaracak olmasındandır. Kategorilerin ilineksel varoluşlarının anlamı, mevcut öznenin onlar karşısındaki konumu ve diğer kategorilerin ilineksel varoluşlarının durumuyla ilişkisince tayin edilir: değerlendirmenin nesnesi ya da karar verilecek eylem, tekil bir ilkenin dışavurumu değil, yapılmış/yapılacak olanı ortaya çıkaran/çıkaracak çok bileşenli ilişkiler ağıdır. "Bu nedenlerle erdemli olmak güç iştir, herşeyde ortayı bulmak zor iştir; söz gelişi bir dairenin ortasını bulmak herkesin değil, bilenin işidir" (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1109a25).

Bilme ile ilgili, yani "düşünmenin evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı" yetilerse Aristoteles tarafından sanat (tekhne), bilim (episteme), aklıbaşındalık (phronesis), bilgelik (sophia) ve us (nous) olarak sıralanır (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1139b15). Bilim, bilgelik ve us *olduğundan başka türlü olamayacaklar*la ilgili yetilerken; aklıbaşındalık (phronesis) ve sanat ise *olduğundan başka türlü de olabilecekler*le alakalıdır (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1140b-1145a10). Sanat *yaratma* ile ilgisinde *başka türlü de olabilecekler*le ilişkilenirken, "evrensel normların somut durumlara direk olarak uygulanmasının imkansız olduğunu, öncelikle özgül durumların evrensel norma kazandırmış olduğu 'bükülmeler'i göz önüne almak gerektiğini" (Žižek, 2005:396) ifade eden *phronesis* ise *başka türlü de olabilecekler*le *eylem* dolayımıyla ilişkilenir. Sokrates aracılığıyla Platon'un erdem anlayışının da bir eleştirisine işaret eden *phronesis,* yapılmış/yapılacak eylemler üzerine *her bir durumda* enine-boyuna düşünme yetisi olarak tanımlandığında kendisi de bu sürecin sürekli yapılandırılan bir öğesi olarak düşünülür: "Yalnızca sağ akla uygun değildir, aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huydur erdem. Sağ akıl ise bu tür şeyler konusundaki aklıbaşındalıktır. O halde Sokrates erdemlerin, kimi akıl yürütmeler olduğuna inanıyor (çünkü hepsinin bilim olduğunu söylüyordu), oysa biz akılla gittiğini söylüyoruz. İmdi söylediklerimizden açık ki, aklı başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız aklıbaşında olmak olanaksızdır" (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1144b25-30). Karakter erdemlerinin *yapa yapa*[79] öğrenilen erdemler olduğu düşünüldüğünde *phronesis* içsel koşul olarak ifade edilebilecek öznenin istemeleri ile özneyi istemesi dışında belirleyen dışsal koşullar (ki bunlar daha önce ifade ettiğimiz gibi kategrorilerin formel yapısını içeriklendiren ilineksel koşullardır) arasındaki ilişkiyi kuran bir yeti olarak ortaya çıkar. Fakat bu yeti içsel ve dışsal koşullar[80] arasındaki ilişki ile ilgisinde eylemin

[79] "Biri düşünce erdemi diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikle alışkanlıktan ('ethos'tan) gelir. Bundan apaçıktır kikarakter erdemlerinden hiç biri bizde doğa vergisi bulunmaz" (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1103a15-20).

[80] İçsel ve dışsal koşullar arasındaki ilişki sorunu diyalektik tartışması açısından oldukça

değerlendirilmesinde ya da yapılacak bir eyleme karar verilmesinde daha önceden belirlenmiş kimi ilkelere göre *son-yargı*sını verir. Keza erdem *övülen* huylardır (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1103a10).

Erdemin övülen bir huy olarak belirlenmesi Aristotelesçi diyalektiğin, akıl yürütmenin öncülünün endoksa olması niteliğiyle tamamen uyumludur. Endoksanın öncüllerinin, bilgi nesnesi hakkında daha önce verilmiş olan yargıların en nitelilikleri tarafından oluşturulduğu hatırlanırsa erdemin de, bu zamana kadar benzer durumlarda üretilmiş olan en nitelikli bilgiler tarafından övülüp övülmemeye bağlı olarak ortaya çıktığı açıkça görülür. Fakat ister cesaret isterse de cömertlik gibi karakter erdemleri olsun, yapılan eylemin bu sıfatları almayı hak edip etmediği, eylemin "gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1106b20) yapılıp yapılmadığı ile ilgisinde belirlenir.

Tümel: Pratik Bilimlerde de Geçerli Bir Mantıksal Kategori

> *"Hakikati korumak için alışkın olduklarımızı bir yana bırakmak daha iyi, hatta gerekli görünüyor"* (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1096a 15).

Aristoteles bu ifadeyi Nikomakhos'a Etik kitabının daha ilk bölümünde "genelin araştırılmasını *idea*ları ileri sürerek imkânsızlaştıran dostları" (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1096a10) için söylüyor. Her ne kadar bu dostları, bilgiyi *tümelin bilgisi* olarak doğru biçimde tanımlamış olsalar da tümele ulaşma noktasında aynı başarıyı gösterememişlerdir. Özellikle Platon'un *Politeia*'ya kadar varolanlar arasında ontolojik bir ayrım gözetmeyen tavrı tümelin tüm alanlarda aynı şekilde kavranabileceği gibi bir yanlışın ortaya çıkmasına neden

---

kritiktir. Keza diyalektiğin varlığın ilkesi olarak düşünülemediği zamanlar ile özne ile varolanlar arasındaki ilişkinin yapısal nedenlerce çok daha yoğun biçimde belirlendiği, yani Varlığın homojen bir ilke uyarınca belirlendiği zamanlar arasındaki temel fark içsel koşulun dışsal koşulun lehine tasfiye edilmiş olmasıdır. Yapısal nedenlerin istisnasız belirleyiciliği diyalektiğin varlığın ilkesi olarak düşünülmesini mümkün kılmıştır. *Kişi* ve hatta *insan* olarak öznelerin, onlara dışsal (gibi gözüken ama içsel) bir belirleyici tarafından (Hegel'in tözü özne olarak düşünmesi kendisinin de söz konusu düalizmin farkında olduğunu gösterir) özneye hiç bir boşluk bırakmayacak şekilde, determine edildiği Hegel'in ontolojisi bu konudaki en ideal örneklerden biridir.

olmuştur. Bu yanılgı içinde diyalektik, tikelin tümelin altına alınması çabası olarak doğru biçimde konumlandırılmış olsa da pratik ve poetik bilimler alanında bizzat tümelin de özneler ve onların kategoriyal dolayımları aracılığıyla üretildiği dikkate alınmamıştır. Oysa ilkesi *kendinde* olan ontolojik uzamlarla ilkesi *öznede* olan ontolojik uzamlar arasında varlıksal açıdan olduğu gibi -bunun dolaysız sonucu olarak- epistemeolojik ve metodolojik bakımdan da köklü farklılıklar söz konusudur.

Söz konusu fark temel olarak tasım biçimleri arasındaki farktır. Demonstratif tasım kurma biçiminde öncül olarak tümelin taşımış olduğu kesinlik, altına almış olduğu tikel ile orta terim aracılığıyla zorunlu bir ilişki kurduğundan kendi sonucunu garanti altına alır: "zorunlu sonucu açık kılmak için alınanlar dışında hiç bir şeyi gerektirmeyen tasıma 'tam' diyorum" (Aristoteles, *Birinci Analitikler*:24b25).[81] Diyalektik akıl yürütmede ise tümelin bizzat daha önceki öznelerin yapılandırdığı/ürettiği bir şey olması, onu üretilme sürecinin içsel (fail ve ereksel) ve -bizzat içseli de yapılandıran- dışsal (kategoriler) koşullarına göreli kılar. Bu nedenle de orta terim aracılığıyla öncüller arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz. Orta terim ve küçük öncül arasındaki ilişkinin, değerlendirmenin yapıldığı her seferinde içsel (fail ve ereksel nedenler) ve dışsal koşullar (kategoriler) aracılığıyla, daha önceden övülmüş olan büyük öncüle uygunluğu tekrar tekrar sınanmak zorundadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, phronesisten bağımsız erdemli ve karakter erdemlerinden bağımsız phronesise sahip olmak mümkün olmadığına göre (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*:1144b25-30) büyük öncül bu tekrar tekrar yapılan değerlendirme edimlerinden ve dolayısıyla değişmeden/gelişmeden muaf değildir. Aristoteles'te diyalektik sadece öncülün niteliğinin ne'liğine göre tanımlanan bir akıl yürütme değil; aynı zamanda öncülün niteliğinin izin verdiği ölçüde bilgi nesnesinin içsel ve dışsal koşullarının birbiriyle ilişkisi içinde irdelendiği ve her defasında öncülü tekrardan yapılandıran bir yöntem; yine nesnesinin izin verdiği ölçüde, onu tüm bileşenleriyle/bütünlüğüyle bilgisel olarak tüketme arzusudur.

---

[81] Ernst Bloch Aristoteles'ten bu pasajı şu şekilde alıntılıyor: "Mükemmel diye, önkoşullar dışında hiç bir başka belirlemeye ihtiyaç duymayan sonuca derim -ki böylece zorunluluğu aşikar olur" (Bloch, 2007: 283).

Söz konusu arzu, akıl yürütmenin formel geçerliliğini garanti altına alma kaygısının bir sonucu olarak ortaya çıkan tasım öğretisinin demonstratif formunun diyalektik akıl yürütme ile bir karşıtlık içinde kavranması, ikincil ve çok zamanda olumsuz görüldüğünden, Aristoteles'te diyalektiğin ne kadar önemli olduğunun perdelenmesine yol açtı. Önemli görüldüğü yer ve zamanlarda da mantığın formu ile Varlığın formunu birbirinden ayıran Aristoteles'in aksine -ama ona dayandıklarını iddia ederek- bu ikisi arasındaki özdeşlik üzerine inşa edilmiş dinler/*ideal*ar, mutlağı kanıtlamanın anahtarı olarak kullanıldı. Ta ki Marx'ın içsel ve dışsal koşulları yani öznel ve yapısal faktörleri tekrardan ama bu sefer farklı bir zeminde düşünmemizi mümkün kılan materyalist müdahalesine kadar. Bu müdahaleye Aristotelesçi bir farkındalığın nasıl eşlik ettiği çalışmamızın Marx bölümünde açığa kavuşturulacaktır.

Değerlendirme: "Neden"lerin Peşinde

Platon'un ontolojik savlarındaki tarihsel değişim ve nihayetinde rasyonel birlik savının kabul edilemezliği, Aristoteles'in tüm çalışmalarının öncülü olarak iş görür. Diyalektiğin, diyalog ile arasına ayrım koymasından sonra ortaya çıkan ilk soyut belirlenimi, varolanların organik birliği olarak Varlık düşüncesinin öncül olarak alındığı bir rasyonalleştirme ve bütünleştirme çabasıydı. Söz konusu rasyonel bütünlük savının daha Platon'da başlayan çözülmesi, Aristoteles ile birlikte teorik çerçevesine kavuşmuş olsa da, bu durum diyalektiğin birlik verici arzusunun da çözüldüğü anlamına gelmez. Aynı arzu, eskisine nazaran oldukça sınırlı bir uzamda hareket edecek olsa da kendisine nesne edinmiş olduğu problemin tüm bileşenlerini ortaya koyma ve belirginleştirme noktasında devam etmektedir. Yani Platon'da ortaya çıkan soyut belirlenimindeki diyalektiğin formu, nesnesini kaybetmiş olmasına rağmen yeni bir uzamın içine doğru eklemlenmiştir. Tabiri caizse, kendisini, kendinin dışında görmek için somut verili bir uzamda kendine yabancılaştırmıştır.

Pratik (ve de poetik) bilimler alanında, belirlenim kazanmış herhangi bir somut eylem ya da durumu, bu eylem ya da durumu ortaya

çıkaran nedenlerin ilişkisel bir bütünlüğünü kurarak değerlendirebilmek ve onu kendi içsel-dışsal koşullarının içinde anlayabilmek için işe koşulan diyalektik, Hegel'de *ide*nin kendini doğada seyretmesine benzer bir biçimde ***kendinin*** dışındadır. ***Kendinde***yken, bütünü ideal ve birliğe sahip rasyonel bir Varlık tasarımı altında düşünen diyalektik, ***kendinin-dışında*** nesnesince soğrulması nedeniyle parçalı bir çokluk içinde bulunur.[82] Bu nedenle çokluk olarak karşılaşmış olduğu her

[82] Hegel'in 1822-31 yılları arasında vermiş olduğu tarih felsefesi derslerinin derlenmesinden oluşmuş *Tarih Felsefesi* metninde, *Tin*in kendini ulusların tikelliği içinde nasıl bulduğunu anlatırken benzer bir ikiye bölünmeyi betimliyor: "Öyleyse bu noktada tin ilkelerini, eylemlerinin evrensellerini bilir. Ama bu düşünce yapıtı evrensel olmakla, aynı zamanda biçime göre edimsel yapıttan ve bu yapıtı ortaya çıkaran etker yaşamdan ayrıdır. Şimdi reel bir belirli-Varlık ve ideal bir belirli-Varlık vardır" (Hegel, 2010:63). Benzer bir mantık Marx tarafından, emeğin kullanım ve değişim değeri olarak görünüşe gelmesine de uygulanır. Emek, *kendinde* bir değer üretir ama bu üretilen değer, toplumsal ilişkiler uzamına meta olarak girdiğinde sermaye açısından bütünlük ama emek açısından parçalanma anlamına gelir. Her türlü emeğin bu ikili görünüşü Marx tarafından şu şekilde betimlenir: "Bir yandan, her türlü emek, fizyolojik anlamda, insan emek gücü harcanmasıdır ve bu, özdeş soyut insan emeği özelliğinde oluşu ile metaların değerini yaratır ve ona biçim verir. Öte yandan her türlü emek, insan emek gücünün, özel bir biçimde ve belirli bir amaca dönük olarak harcanmasıdır ve bu somut yararlı emek özelliği ile kullanım değerlerini üretir" (Marx, 1993c:61). Emeğin bu çift yanlı görünümü metada, aynı Hegel'de tinin reel ve ideal olarak görünmesine benzer bir sonuç yaratır, metalar "yalnızca iki yanlı bir şey oldukları, hem yararlılığın nesneleri ve hem de değerin taşıyıcıları oldukları için metadırlar. Birisi fiziksel ya da *doğal* biçim, diğeri ise [toplumsal ilişkilerin uzamına girmekle] *değer*-biçim olmak üzere, iki biçime sahip oldukları sürece, ancak meta olarak görünürler, ya da meta biçimine bürünürler" (Marx, 1993c:62). *New Dialectics and Political Economy* başlıklı derlemede *The Dialectic of Logic that Coincides with Economics* başlıklı metnin yazarı Thomas Sekine, tinin bu parçalanmışlıklarla dolayımlanarak hem kendi içeriğine hem de bu içeriğin bilincine varmasına benzer olarak *kullanım değeri*nin, *değişim değerince* hiç bir zaman tam olarak absorbe edilememesinden dolayı, *değişim değeri* üzerinden dolayımlanmak suretiyle kendi ideal formuna ulaşacağını söylemektedir: "*Mantık sermayeye aittir, ama tarih bizimdir.* Bunu söyleyebilmemizin nedeni, kullanım-değerinin hiçbir zaman tamamen değere soğrulamayacak olmasıdır, eşdeyişle kullanım-değeri uzamının, bir toplumun iktisadi yaşamının dayandığı maddi koşulların, kendi ontolojisini sürdürmesidir. Aslında, kapitalizmde bile, kullanım-değeri uzamının sermayenin mantığı altına koyulması hiçbir zaman tam değildir; daima 'dışsallıklar' varolmaya devam eder. Gerçek kapitalizm, bu dışsallıklar (yani sermayenin mantığına boyun eğmeyen kullanım-değeri uzamının parçaları) burjuva devletin iktisat politikaları tarafından 'içselleştirilebildiğinde' varolur. Ama sermayenin diyalektiğinin, ya da sermayenin kapitalizmi kendi tanımladığı anlamda iktisat teorisinin, ideal bir kullanım-değeri uzamını önvarsayması gerekir. Bir kullanım-değeri uzamı, hiçbir parçası sermayenin mantığı altına koyulmaya direnç göstermediği ya da onun ötesine geçmediği zaman idealdir. Ancak böyle ideal bir kullanım-değeri uzamını önvarsayarak, sermayenin arı kapitalizmi, kapitalizmin teorik tanımını, sentezlemesine izin verebiliriz" (Sekine, 2003:128). Yani kapitalizmin kendini sentezleyebilmesi, kendisine eklemlediği emeğin atıl pozisyonuna bağlıdır; materyalist ve politik bir diyalektikle idealist diyalektiği birbirinden

tekilliğe kendi formunu vermek üzere harekete geçer ve tekil olanı birçok tekilliğin birliği olarak kavrar.[83] Aristoteles diyalektiği *nedenlerin* peşine düşmüş olduğu an, diyalektiğin bütünlüğü üretme arzusu, tekil bir durumun ya da eylemin bütünlüğünü üretme arzusuna dönüşerek nesnesinde sınırlanmış olsa da, formunda somut belirlenim kazanır. *Düşünce* kendini, kendinin dışında bir gerçekliğe dayatmak suretiyle, nesnesini bir araç olarak kullanıp olumsallığından kurtulmak istemektedir. Aristoteles, diyalektiğin *düşünce belirlenimi* olarak hareketinde, olumsal bir yöntemle (Platon) aklın zorunlu hareketi olarak diyalektik (Kant) arasındaki geçişi temsil eder.

Kant'a kadar olan gelişimi içinde ise, Aristoteles'in çizmiş olduğu sınırları kaldıran ya da görmezden gelen *düşünce*, nesnesini gittikçe genişleterek Platon'daki bütüne ulaşma arzusunun *soyut belirlenimini* aklın zorunlu bir hareketi olarak diyalektiğin *somut, olumlu ussal belirlenimi*ne dönüştürür. Aristoteles ile Kant arasındaki süreç, düşüncenin varolanları nedenler aracılığıyla birbirine bağlayan diyalektik hareketindeki *endoksa* olarak öncülleri mutlak bir varlık ya da tanrı ile ikame ederek bütünlüğü kurma amacında başarısız olsa da, bu başarısız süreçle dolayımlanan düşünce, bütünlüğü kurma noktasındaki kendi yetkin belirlenimine Kant'ta ulaşacaktır. Aristoteles ile kendi ideal formunu dışsal bir uzamda deneyen diyalektik, nesnesinde[84] dolayımlanarak zorunlu ve rasyonel belirlenimini açığa çıkarır.

---

ayıran tam da bu sentezleyememenin yarattığı gerilimdir. Kojin Karatani *Transkritik*'te "sermayenin asla *kavramı*na ulaşamayacağı"nı söylerken de aynı düşünme formu içindedir ve "*Sentez Krizi*" (240-284) ve "*Değer Biçimi ve Artı-Değer*" (284-331) bölümleri boyunca bu problem tartışmanın ard-alanı olarak iş görür (Karatani, 2008:240-331).

[83] Yine burada, tinin *kendi dışında* olma halinin *dışı* kendine göre örgütleme biçimini alması gibi, diyalektik de hızlıca kendini bulduğu alana ideal formunu vermeye çalışır. "Ama yalın, evrensel düşünce, evrensel olduğu için, tikel olanı ve düşüncesiz olanı, kendi üzerine ve dolaylılığı üzerine düşünmeye yöneltmeyi bilir ve onu içeriğe göre kısıtlanmışlığı içinde gösterir" (Hegel,2010:63).

[84] Pratik bilimler alanında içerilmiş tekil eylemlerden başlayan bu nesnesiyle dolayımlanma süreci, Plotinos'un *bir*inden din ve tanrı düşüncesine doğru gittikçe genişleyen bir eğilim göstermiştir. Nesnedeki bu çoklaşma ve genişleme, -emeğin ve ürünün meta biçiminin birlik verici bir ilke olarak ortaya çıkmamış olmasından dolayı- ilkenin yetersizliği nedeniyle bir bütünlük kazanmasa da, söz konusu nesneleri üreten düşünce bu vesileyle kendisinin, bütünlüğü kurma formunu kazanmıştır. Hegel bu nedenle "dinin ve felsefenin konusu aynıdır" der. Dinden dolayımlana düşünce, nesnesini geride bırakarak formunu bir öteye taşır ve felsefeye çözülür.

Kant'da Diyalektik: Sınırların Aşılması ya da Bilginin Sınırları

İdea ve *Kategoriler*in Yeniden-Üretimi: Platon ve Aristoteles Diyalektiklerine Dair Bir Sentez Hikâyesi

> *"Usta bir diyalektikçi olan Zenon, onu bir sofist olarak gören Platon tarafından, sanatını gösterebilmek amacıyla her çeşit önermeyi inandırıcı akıl yürütmelerle kanıtlamaya ve diğer taraftan da [aynı önermeyi] ilki kadar güçlü başka [akıl yürütmelerle] çürütmeye çalıştığı için ciddi biçimde azarlanmıştı. Zenon, örneğin tanrının (ve büyük ihtimal bu Zenon için evrenden daha fazla bir şey değildi) ne sonlu ne sonsuz, ne hareketli ne devinmeyen, ne diğer şeylere benzer ne de benzemez olduğunu savlıyordu. [Bu durum] onu bu konuda yargılayan filozoflara, birbiriyle çelişen iki önermeyi de tamamen yadsımak istediği için saçma görünüyordu. Fakat ben bu suçlamaların adilane olduğuna inanamıyorum"* (Kant, 2000:171; 1993:259).

Ancak *koşullu*ların deneyiminin bütünlüğüne sahip olduğunuzda ele geçirebileceğiniz bir şey olan *koşulsuz* üzerine ileri sürülmüş savlar -*koşullu*ların tam bir zinciri kurulabilse dahi (ki bu Kant'ın diyalektik sorunları tanımlamış olduğu yerler açısından imkânsızdır)-

karşı karşıya geldiğinde Zenon'un tavrı şunu ifade eder: bu savlar ne doğrulanabilir ne yanlışlanabilir ve ne de bu karşılıklı savlar birbirleri ile dolayımlanmak suretiyle daha üst bir sentez aracılığıyla *aşılabilir*. Bu *aşılamama* durumunun nedeni "(tüm fenomenlerin toplamı olarak) evrenin bir bütün biçiminde *kendinde* varlığının olmamasıdır" (Kant, 2000:172; 1993:261). Kant'ın şeylerin *transzendental ideallikleri* ifadesi ile anlatmak istediği durumun ve "fenomenlerin tasarımlarımızın dışında hiçbir şey olmadığı" (Kant, 2000:172; 1993:261) savının anlamı da buradan hareketle anlaşılabilir. Çünkü bütünü kurmaya yönelik her çaba sadece koşulların tam ve eksiksiz bir dizisini kurmak gibi imkânsız bir işe girişmekle kalmayacak söz konusu imkânsızlıkla karşılaştığı anda ancak *duyusallığın* verileri ile işlerlik kazanan *anlama yetisi* kategorilerini kendi içinde -ve de yetkisi olmayarak- genişletmek suretiyle bütüne *kendinde* bir anlam atfedecektir. Buradaki sorun *dar anlamda aklın* bu işleyişi değildir -keza akıl bu işlemi *doğal* ve *kaçınılmaz* olarak yapar; sorun, ancak ideal biçiminde inancın nesnesi olabilecek bir öncülün bilgi nesnesi muamelesi görmesidir. Kant'ın Zenon'a Platon tarafından yapılan sofistlik 'suçlaması'nı adil bulmamasının nedeni, Zenon'un paradoks biçiminde örgütlediği aynı nesneye yönelik çatışkılı savların kuramsal bir tercih ya da sözcük oyunu değil zorunluluk olmasıdır: yargıların hakikat ısrarına karşı koşullar dizisinin bütünlüğü talebi ancak inanca izin verir.

Fakat Kantçı paralaks[85] esas olarak inanç ve bilgi dikotomisi

[85] *Parallax:* Yunanca'da 'öte' anlamındaki *para-* önekinin 'başka' anlamındaki *allos*tan üretilmiş, 'değiştirmek' anlamına gelen *allasein* fiiliyle birleşmesinden oluşmuştur. Genel olarak gök bilimde ve fotoğrafçılıkta kullanılan terim gözlemcinin yerinin değişmesine bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultusunda oluşan değişim anlamına gelir. Kant söz konusu kavramı ilk olarak *Dreams of a Spirit-Seer* (Bir Ön-Görücünün Rüyaları - 1766) metninde kullanır: "Eskiden insan sağduyusuna sadece kendi duruş-noktamdan bakardım; şimdi ise kendimi benim dışımdaki yabancı bir aklın pozisyonuna yerleştiriyorum ve yargılarımı, en gizemli nedenleriyle beraber başkalarının bakış açısından gözlüyorum. Doğrudur, her iki gözlemin karşılaştırılması belirgin bir paralaksla sonuçlanır, fakat bu göz yanılgısını önlemenin ve bilginin iktidarı kavramını insan doğasının içindeki doğru yerine koymanın tek yoludur" (Kant, 1900:85-6). Kojin Karatani *Transkritik*'te Kant'ın paralaks kavramını nasıl kullandığına dair şu tür bir yorumda bulunuyor: "Kant burada, insan şeylere yalnızca kendi perspektifinden değil, başkalarının perspektifinden de bakmalıdır şeklindeki herkesçe bilinen sözü etmiyor. Esasında söylenen tam tersidir; eğer kişinin subjektif görüsü bir göz yanılgısıysa, başkalarının objektif(!) perspektifi, yani bakış açısı da belki sadece bir göz yanılgısıdır" (Karatani, 2003:1). Karatani'nin henüz epistemolojik bir düzlemde kalan bu yorumuna karşı, paralaks kavramının

aracılığıyla düşünülebilecek epistemeolojik bir sorundan çok Varlıksal bir sorun olarak düşünülmelidir. Varlığa yönelmiş bilincin bütünlük tutkusu, *koşullular* aracılığıyla *koşulsuz*a yükselme çabasının başarısızlığını kabul edemediğinden tüm fenomenlerin birliği/tamlığı olarak evren ile aklımız arasındaki uyum için her zaman belirli bir *salto mortale*ye[86] sığınmak zorunda kalır. Bu hamlenin bizim açımızdan önemi aklın kendi sınırlarını aşmaya zorlanmasından çok Varlığın, düşünmenin *transzendental* etkinliği dışında hiç bir anlama sahip olmadığının Kant tarafından saptanmasıdır. Kantçı *transzendental* bu nedenle, düşünme ve varlık arasında indirgenemez bir yarık olduğunu deklare etmenin yanında *Varlığın* insan deneyimi ile karşılaşmadığında ancak bir *varolan* olduğunu ifade eder.

Burası tam da Aristotelesçi diyalektik ile Kantçı diyalektiğin ortak uzamının kendini bize gösterdiği yerdir: Aristoteles'in, *endoksaların* öncül olarak alınabileceğini söylediği diyalektik tasım biçimine paralel olarak Kant'ın *koşullu*lar aracılığıyla *koşulsuz*a yükselmek isteyen akıl yürütmenin zorunlu *salto mortale*sinin ancak öznel olabileceği savı -esnek bir yorumla- aynı şeyleri ifade etmektedir. Bir eyleme karar vermek ya da yapılmış bir eylemin değerlendirilmesi sırasında akıl yürütmenin başvuracağı öncüllerin, *kategorile*rin içeriklendirilmesi yoluyla yapılandırılmasının *yöntemi* olarak Aristotelesçi diyalektik anlayışıyla Kantçı *kategorilerin, duyusallığın* verilerinin yokluğunda

---

Hegel'den alınmış Kantçı bir intikam olduğunu iddia eden Žižek tartışmayı ontolojik boyuta taşır: "Böyle bir paralaks yarık nosyonu ilk başta Hegel'den alınmış Kantçı bir intikam olarak görünmez mi; Paralaks, iki düzey arasında ortak dil ve paylaşılan bir zemin olmamasından dolayı daha yüksek bir senteze diyalektik olarak hiç bir zaman "dolayımlanamayacak/yadsınamayacak" köklü bir antinominin yeni ismi değil midir?" (Žižek, 2006a:4). Her ne kadar Kant'da antinomi aklın içine düştüğü bir durum olsa da, Žižek paralaks kavramının işaret ettiği anlamı Lacan'ın ontolojik bir kullanımı olan "Gerçek" kavramıyla birlikte düşünerek sentezlenmesi mümkün olmayan iki karşıt savın, onların oluşturulmasına izin vermeyen bir Varlık zemininde yanılsamalar aracılığıyla üretilmiş olduğunu bize hatırlatır. Kant'ın epistemolojisinin ardında zorunlu olarak duran bu ontolojik kabulü gören Alman İdealizmi, Fichte'den itibaren hızlıca anlamlı bir bütün olarak Varlık tasarımına geri dönmüş, diyalektiği *reelleştirmiştir*. Kant'ın dizgesinde de diyalektiğin bir yanılsama olarak anılması tam da Varlıktaki *kendinde*nin bu eksikliğidir: Bütüne yönelik savlar ancak anlamlı bir bütün söz konusuysa *analitik bir karşıtlık* olarak düşünülebilirler; böyle bir bütün söz konusu olmadığında, hiç bir sav diğerine karşı hiç bir zaman üstünlük sağlayamayacağından, *diyalektik bir karşıtlık* söz konusudur (Kant, 2000:171; 1993:260).

86 İtalyanca; *ölümcül hamle, iman sıçraması*

ve artık aklın onları kendi sınırlarına uymak suretiyle takip edemeyeceği bir yolda, saf *anlama yetisi*nin genişletilmesi aracılığıyla kullanma *eğilimi* olan diyalektik aynı arzuya sahiptirler; "Çünkü bir şey koşullu olarak verildiği zaman, onun *başlıca* (major) koşulunu ve koşullar dizisini, anlaşılmayan bir şekilde ve bir bakıma da hiç görülemeden ön-varsayarız. Buysa (tasımın) sonucun(un) tüm öncüllerinin tatmin edici bir şekilde bulunmasını isteyen mantıksal istemden başka bir şey değildir" (Kant, 2000:170; 1993:259). Aristoteles "bilmek nedenleri bilmektir" dediğinde Kant'ın bu cümlesinin eksiksiz bir tekrarını sunuyordu aslında; *varlık olmak bakımından varlık*ın (ya da *varolan olarak varolan*ın) araştırılması olarak *prote-philosophan*ın sonuçları, bir tasımın öncüllerinin hangi *zeminler*in üzerinde inşa edileceğini gösteriyordu. *Eidos* ancak, bu zeminlerin üzerinde içeriklenmiş öncüllerin eksiksiz biçimde bir araya getirilmesi ile ortaya çıkarılabilirdi; öncüllerin ilkesinin *özne*de ya da *kendinde* olmasına bakmadan -her ne kadar sonucun kesinliğini etkiliyor olsa da- koşulların tamlığı arzusu bilginin olmazsa olmaz koşuluydu.[87] Kategoriler ve nedenler aracılığıyla kuşatılan bilgi nesnesi, tüm öncüllerinin tüketilmesi durumunda dahi yine de bir kesinlik kazanamıyorsa, Aristoteles'te bunun nedeni değerlendiren/eyleyen özneyle ilgisinde ortaya çıkan öncüllerin de yine başka kategoriyel öncüller aracılığıyla üretilmiş olmalarıydı. Öncüllerin birbirleriyle olan bu ilişkisinin bütünlüğünü tüketmenin olanaksızlığı Aristoteles'in diyalektiği *endoksalar*la sınırlamasına neden oldu; fakat kendisinden sonra gelenelerin Aristoteles'in diyalektiğe çizmiş olduğu sınırı -Kant'ın *Saf Aklın İdeali* olarak tanımladığı- tanrı aracılığıyla kaldırması *endoksa*ların *aletheia* muamelesi görmesiyle sonuçlandı. Kant bu sıçrama nedeniyle koşullu yargıların -emipik görülerle ilişkisini kesmiş- koşulsuz aracılığıyla tanıtlanmasının mantıksal bir yöntemi olarak düşünülen

[87] Elbette Aristoteles'te koşulların tamlığı ile ilgili isteğin incelmeye nesne olan tekil bir olayla ilgisinde düşünüldüğü, oysa Kant'ın diyalektiği tanımladığı uzamın *"evrenin bütünü olarak tüm fenomenlerin toplamı"* ile ilgili olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Söz konusu durum Platon ile Kant'ın diyalektiği tartıştığı zeminler için de geçerlidir; Platon *idea* olarak kavramın tüm bileşenlerini aradığında tekil bir kavrama göndermede bulunurken Kant diyalektiği yine *tanrı, ruh* ve *evren*le ilgisinde zaman ve mekan sınırlılığını ortadan kaldıran düşünsel bir yanılsama içinde arar.

diyalektiği, haklı olarak, sonucunun kesinliğiyle ilgisinde olumsuz, fakat bilgimizin sınırlarını genişletici ufku nedeniyle olumlu olarak, tüm sınırlarıyla birlikte tekrardan tanımladı. Bu tanımlama kategorilerin ontolojik uzamının yerinden edilmesiyle sonuçlandı.

Kategorilerin mantıksal işlevden başka bir şey olmadığını bu nedenle de (Aristoteles'in *varlık olmak bakımından varlığa ait olma/varolan olarak varolan* tanımlarında yaptığı gibi) varlığın belirlenimleri olarak düşünülemeyeceğini söyleyen Kant, kategorilerin ilk yaratıcısının aklına böyle bir kullanım (kategorilerin salt düşünmenin mantıksal işlevi olarak kullanımı) gelmiş olsaydı[88] "kuşkusuz, metafizik adı altında yüzyılları boyu birçok kafayı bozmuş olan saf akıl bilgisine ilişkin incelemelerin tümü büsbütün farklı bir biçimde bize ulaşmış olurdu ve insanların *anlama yetisi*ni, gerçekte olduğu gibi karanlık ve boş kuruntularla tüketip hakiki bilim için işe yaramaz hale getirmek yerine, aydınlatmış olurdu" (Kant, 1995a:77) diyecektir. Böylece, ancak *duyusallığın* prizmasından geçerek *bizim için* olan verilere *kendinde şey*[89]

---

[88] Burada Kant'ın Aristoteles eleştirisine bir şerh değil de hatırlatma düşmek gerekir. Kant Aristotelesçi kategorileri "*anlama yetisi*nin alanını tam olarak ölçmeyi ve saf kavramlarının kaynaklandığı bütün işlevlerini eksiksiz olarak ve açıklıkla belirlemeyi sağlayacak bir ilke yoktu" (Kant, 1995a:76) diyerek eleştirirken aklında kategoriler çizelgesinin düzensiz ve empirik gözleme dayanılarak oluşturulması vardı; oysa kendisi kategoriler çizelgesini yargılar çizelgesinden üretecekti (bkz; Kant, 2000:42-6; 1993:73-7; Kant, 1995a:53-4). Kant'ın yargının mantıksal işlevi olarak gördüğü kategorilere Aristoteles'in *varlık olmak bakımından varlığa ait olma* muamelesi yaptığı doğrudur, lakin Aristoteles diyalektik akıl yürütme içinde kategorilerin işlevini yargıya kesinlik veren bir biçimde hiç bir zaman kullanmadı; Kant'ın terimleriyle kategorilerle düşünmenin ilişkisinin sonuçları her zaman *fenomen* olarak kaldı. Çünkü diyalektik akıl yürütmenin geçerli olduğu pratik bilimler alanında, teorik bilimlerde olduğu gibi ilke *kendinde* değil, öznedeydi; ve sonuç daima *bizim için* olduğundan demonstratif akıl yürütmenin geçerli olduğu teorik bilimler alanından dikkatle ayrıldı. Daha açık söylendikte, Aristoteles diyalektiğe hiç bir zaman mantıksal formun zorunluluğunu yüklemedi; bunu yapanlar fenomenal yargılarını öznelliğin dışına ve giderek nesnelliğe doğru taşıyarak ondan, başarısı oldukça sınırlı ve formel bir alanda hareket etmeye bağlı olan, genel mantığın kesinliğini bekleyen Skolastik düşünce oldu.

[89] Hegel *kendinde şey* kavramı ile ilgili olarak *us*un tinin bir iç alanında sınırlanmış ve *kendinde şey*ler karşısında güçsüzleştirilmiş olduğunu ileri sürer ve bu bağlamda Kant Felsefesi'nde esas olarak etkin yan *us* yerine *anlama yetisi* olarak gözükür yorumunu yapar. Hegel her ne kadar Kant'ın bu sınırlılığın üstesinden gelmesi anlamda diyalektiği oldukça ustaca bir biçimde sisteminin içine yerleştirdiğini düşünse de (bkz; Marcuse, 2000:49), konuya dair yargıların öznel bir sınırda kalması onun için sorundur.

muamelesi yapan aklın içine düşmüş olduğu *yanılsama* (da)[90] diyalektik olarak adlandırılacaktır.[91]

> "Genel mantık *anlama yetisinin* (understanding) ve *aklın* (reason) tamamıyla formel olan uğraşını öğelerine çözündürür ve bunları bilgimizin tüm mantıksal yargılarının ilkeleri olarak sunar. Dolayısıyla mantığın bu bölümü *analitik* olarak adlandırılabilir ve en azından gerçekliğin olumsuz bir sınamasıdır, çünkü tüm bilgiler ilk olarak, nesneleri açısından pozitif bir gerçeklik kapsayıp kapsamadıkları belirlensin diye içeriklerine göre araştırılmadan önce, formel olarak bu kurallara göre sınanmalı ve değerlendirilmelidir. Fakat bilginin saf formu mantıksal yasalarla ne kadar uyumlu olursa olsun, bilginin maddi (nesnel) gerçekliğini belirlemede yetersizdir ve hiç kimse salt mantık yoluyla ne nesneler üzerine bir şeyler ileri sürebilme ne de nesnelerle ilgili karar verme cürretini gösterebilir... yalnızca muhakeme (yargıda bulunma) için bir *kanon* (kural) olduğu halde genel mantık, ürünlerin dış görünüşünden ziyade gerçek üretimi için nesnel iddiaların *organon*u olarak görevlendirilirse bu onun tam manasıyla (grossly) kötüye kullanımıdır. Genel mantık, organon karakteri içindeki bu sözde kullanımında diyalektik olarak adlandırılır" (Kant, 2000:39; 1993:69).

---

[90] Kant'ın *fenomenler*e *kendinde şey* muamelesi yapan bilişsel edimi diyalektik olarak adlandırması ile *idea*lara ulaşma arzusundaki saf aklın doğal hareketine diyalektik demesi birbirinden tamamen farklı iki diyalektik kavrayışı anlamına gelmez. Sonuçta *Saf Aklın* doğası *fenomenler* ve *kendinde şey* olarak ayırdığını birleştirmek üzere harekete geçer; bu anlamıyla fenomenin bir de *kendinde*sinin olduğu inancı diyalektik akıl yürütmeyi yapan bilinçte öncel olarak vardır: "Metafizikçinin analizi saf apriori bilgiyi fenomen olarak şeylerin ve *kendinde şey*lerin bilgisi olarak birbirinden farklı iki öğeye ayırır. Diyalektik bunları tekrardan koşulsuzun zorunlu akli *idea*sı ile uyum içinde bir araya getirir ve bu uyumun yukarıdaki -makul olduğu sonucuna vardığı- ayırma olmadan asla ortaya çıkmayacağını bulur" (Kant, 2000:9; 1993:26).

[91] Evald Vasilyeviç İlyenkov *Diyalektik Mantık: Diyalektik Mantığın Tarihi ve Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler* başlıklı metninde bu durumu oldukça basit ve açık bir biçimde anlatıyor: "Bir kavramın var olan belirlenimlerinin mutlak anlamda tam, koşulsuz bir sentezi ve bu belirlenimlerin çekincesiz doğru sayılacağı koşullar hakkındaki iddia, tam olarak *kendinde şey*leri anlama iddiasıyla örtüşmektedir. Aslında, eğer A öznesinin B yüklemi tarafından yalnızca deneyim alanımızda var olmuş ya da varolabilecek bir düzeyde değil, *mutlak olarak* belirlendiğini ileri sürme riskini göze alırsam, *transzendental* mantığın tüm deneysel yargılara koymuş olduğu kısıtı savımdan uzaklaştırmış olurum. Yani, artık savımın yalnızca kendi deneyim biçimlerimiz, algılama tarzlarımız, genelleme şemalarımız ve benzeri tarafından dayatılan koşullarda doğru olduğunu ifade **etmemiş** olurum. B yüklemini A öznesine atfeden ifadenin yalnızca deneyim koşullarında değil, onun dışında da geçerli olduğunu, yani B'nin A'yla yalnızca mümkün olan herhangi bir deneyimin nesnesi olarak değil, bu deneyimden bağımsız olarak ilişkili olduğunu ve A'yı *kendinde* varoluş halindeki bir nesne olarak tanımladığını düşünmeye başlarım" (İlyenkov, 2009:80-1).

Kant'ın, diyalektiği tartışmış olduğu kuramsal çerçeve sadece Aristoteles'le sınırlı değildi; *kategorileri* tekrardan yorumlaması nedeniyle Aristoteles'le kurmuş olduğu ilişkinin sonucu olan bu diyalektik kavrayışının yanında *idea* aracılığıyla da Platon'un diyalektik anlayışını kendi kavramsal haznesi altında tekrardan tartışmaya açtı; 'Felsefeyi yüreklerinde duyanlara' *yalvararak* başlayan tartışma ilk olarak izleyicilerinden "*idea* ifadesinin orjinal anlamını muhafaza etmelerini ve her türlü tasarımı belirtmek için gevşek biçimde dizayn edilmiş diğer anlatımlardan onu ayırdetmelerini" (Kant, 2000:126; 1993:185) istiyordu. *İdea*yı kendi literatüründeki diğer kavramlardan ise şu şekilde ayırıyordu:

> "Cins genelde *tasarım*dır; onun altında *bilinçli tasarım* durur (*perceptio*). Bir algı, onun durumunun modifikasyonları olarak yalnızca özne ile ilişkili ise *duyum* (*sensatio),* nesnel bir algıysa *bilgi*dir (*cognitio*). Bir bilgi ya *sezgi* ya da *kavram*dır (*intuitus vel conceptus*). ilki doğrudan doğruya nesne ile ilişkili ve tekil ve de kişiseldir; ikincisi ise dolaylı olarak, ortak bir çok şeyin karakteristik bir özelliği vasıtasıyla ilişkilidir. Bir kavram ya *empirik* ya da *saf*tır. Bir saf kavram kökenini, *duyusallığın* saf imgesinde değil de yalnızca *anlama yetisi*nde taşıyor olduğu sürece *notio* olarak adlandırılır. Olanaklı deneyimin sınırlarını aşan ve 'notio' lardan oluşan bir kavram ise *idea* ya da *us kavramı*dır" (Kant, 2000:185).

Bir *anlama yetisi kavramı* ile *bir us kavramı*nı birbirinden ayıran olanaklı deneyimin sınırlarının aşılması kendi başına hiç de olumsuz bir edimi işaret etmez; *genel olarak akıl*, kendini gösterme biçimlerinden biri olan *dar anlamda aklın* bu zorlayıcı ama bir o kadar da verimli çabasına gerekli dikkati ve şüpheyi göstermezse, işte o zaman olumsuz bir edim söz konusudur. Platon'un bu dikkati gösterdiği -ve kendi tartışmalarının sonuçlarında dair bir şüpheyi sürekli taşıdığı- hem *Politeia* öncesindeki metinlerde hem de *Parmenides*'le başlayan *idea*nın ontolojik ya da kavramsal yapısını tartışmaya açtığı sonraki dönem metinlerinde de açıktır.[92] Bunun yanında Platon'un

[92] Menon diyaloğunda *idea*nın araştırmanın yarıda kesilmemesi için bir ufuk olarak ileri sürüldüğü çok açıktır: "Fakat söylediklerimin bazılarına benim de güvenim yok, ama bilmediğimiz şeyi araştırmak gerektiğine inanmak bizim, bilinmeyen şeyi bulmanın imkansız olduğuna ve araştırmanın bizim işimiz olmadığına inanmaktan daha iyi, daha güçlü, daha çalışkan olmamızı sağlar. (Platon, Menon:86c). Bu savımız *Politeia*da, halkı inandırmak için kimi zaman

idea kavramını üretme süreci Kant'a göre, *genel olarak aklın* doğal eğilimini[93] ve diyalektiğin onun dizgesinde ne kadar yerinde bir adlandırma ile yer aldığının da açık kanıtıdır: "Platon, bilme yetimizin kabiliyetinin sadece fenomenleri sentetik bir birliğe göre hecelemekten, böylece de onları deneyim olarak okuyabilme amacından çok daha yüksek bir yeteneğe (vocation) sahip olması gerektiğini ve aklımızın *doğal olarak*, olanaklı deneyim tarafından verilmiş herhangi bir nesnenin yükselemeyeceği kadar ötelere uzanan -fakat yine de olgusal ve beynin hayali ürünleri olmayan- bilgilere yükseldiğinin çok açık biçimde farkına varmıştı" (Kant, 2000:124; 1993:183).

Kant, Platon'un bu farkındalığını özellikle *Menon* ve *Politeia* diyalogları üzerinden sergiliyordu. Erdemi deneyimden türetme talebinin ve ancak yetersiz bir açıklamaya örnek olabilecek olanı bilgi kaynağının modeli olarak gösterme çabasının sadece zamana ve mekâna göreli, hiç bir kuralı olmayan sanılar üretebileceğinin Platon tarafından tespitini kendisinin bilgiye çizmiş olduğu sınırla uyumluluk içinde olduğunu düşünen Kant, Platon'un 'ideal devlet' tasarımını da "şimdiye kadar böyle mükemmel bir devlet hiç olmamışsa da bu

---

*mitos*ların devreye sokulmasında da belirgin hale gelir. Parmenides ve Kleitophon diyaloglarından sonra başlayan süreç ise *idea*nın bir ufuk olarak dikkatli kullanımının yanına onlardan duyulan şüpheyi de ekler.

[93] Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin 'Genel Olarak Saf Pratik Aklın Diyalektiği Üzerine" (II. Kitap, I. Bölüm) başlıklı bölümünde aklın bu *doğal eğilimini* şu şekilde açıklıyor: "İster teorik ister pratik kullanılışı göz önünde tutulsun, saf aklın her zaman bir diyalektiği vardır, çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak *kendi başına şey*lerde bulunabilir. Ama şeylerin bütün kavramlarını biz insanlarda ancak duyusal olabilecek görülere bağlamak grektiğinden, bu görüler de nesneleri *kendi başına şey*ler olarak değil, yalnızca görünüşler olarak tanıttığından -ve bu görünüşlerin koşullu olanlardan ve koşullardan oluşan dizisinde koşulsuz olana hiç bir zaman rastlanmaz-; buradan, bir akıl idesi olan koşulların tümü (dolayısıyla koşulsuz olanın) idesi görünüşlere, onlar *kendi başına şey*lermiş gibi (ki uyarıcı bir eleştiri olmadığı zaman hep böyle sanılır) uygulandığında, kaçınılmaz bir kuruntu doğar" (Kant, 1999:117). Diyalektiğin *doğallığı*na dair *Saf Aklın Eleştirisi* de bir çok örnekle doludur; birini vermek gerekirse: "... burada, öznel ilkelere dayanıp kendini bize nesnel diye empoze eden doğal ve kaçınılmaz bir yanılsama ile ilgiliyiz... Buna göre saf aklın doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği vardır" (Kant, 2000:120; 1993:177). Aynı kaçınılmazlık ve doğallık yine *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* metninde ideleri uzamı olarak metafizik hakkında konuşurken hatırlatılır: "Saf *anlama yetisi*nin akılca ancak deney sınırları içinde tutulan kullanılışı, aklın tüm belirlenimini yerine getirmez. Her tek deney, bu kullanılış alanının bütününün ancak bir bölümüdür; *tüm olanaklı deneyin mutlak bütününün kendisi ise bir deney değildir,* ama yine de **aklın zorunlu bir sonucudur"** (Kant, 1995a:81).

*idea*nın önemini azaltmaz, yapının standardı ya da arketipi olarak bu yükseltimiş maksimum daima yasa koyucu yetkeyi daha ve daha yakın bir biçimde olanaklı en yüksek mükemmelliğe getirmek içindir" ifadesiyle tanımlayarak kendi *idea* kavrayışının eksiksiz bir benzeri olarak sunmuştur (Kant, 2000:124-25; 1993:183-84). Platon'un -anlatımındaki kimi abartmaları bir yana bırakacak olursak- dünyanın *idea*lara referansla oluşturulmuş bütünlüklü mimarisinin tinin yükselişi açısından muazzam bir sıçrama olduğunu düşünen Kant tinin aynı derecede düşüşünün de söz konusu *idea*ların empirik kurallara göre yargılanmasında görünüşe geldiğini söyler (Kant, 2000:126; 1993:184-85). *Duyusallığın* bile henüz devreye girmediği tahmin ve tasarımın 'yansıma' ve 'gölgeler' üzerindeki işleyişinden diyalektiğin *idea*ları bilgi nesnesi olarak aldığı epistemeye doğru bilincin bu yükselişi Kant'ın tanımladığı biçimiyle *duyusallık* ve *anlama yetisi* aracılığıyla doyum bulamayan bilincin, koşullar ve nedenler zincirini tamamlamak isteyen *dar anlamda aklın idea*lara yükselişiyle tam bir paralellik arz etmektedir.

Mantığı Sorunsallaştırmak

> *"... sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır. Dolayısıyla bu da, ahlak yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur"* (Kant, 1999:133).

Kant'ın diyalektik tasarımı, Aristoteles'te kategorilerin pratik bilimler alanında diyalektik tasım aracılığıyla kullanılışının (ki burada ilgili olduğu bilgi nesnesinin tüm bileşenlerini tüketme arzusu Kant'la ortak noktayı sağlar), genel mantığın formel işleyişinin *kendinde şey(ler)* için de -Aristoteles sonrası- kullanılmak istenişinin (yani *bizim için* olanın *kendinde*ye yüklenmesinin) ve Platon'un *idea*sının metodolojik keşfine/*inşasına*[94] dayalı diyalektik anlayışının sentezi

[94] *Keşif* ve *inşa* sözcüklerinin burada yanyana kullanılması genel Platon yorumlarıyla çalışmamızın Platon yorumu arasındaki farkı göstermek bakımından önemlidir. Platoncu diyalektik genellikle Varlıktaki bir gizlenmişliğin keşif mantığı içinde ele alınmasıyken *idea*nın varlığı bilgi edimi karşısında öncelenir; Phaidon ve Menon diyaloglarına referansla -ve de Platon'da

olarak görülebilir. Burada sentez sözcüğü *kavrama* karşılık gelen bir şekilde kullanılmaktadır: Platon ve Aristoteles'te düşünen öznenin nesnesiyle girmiş olduğu bilme ilişkisinde iradi olarak kullanılan bir akıl yürütme yöntemi, aklın doğal, kaçınılmaz ve asla terkedemeyeceği[95] kendiliğinden bir işleyişine dönüşür. *Bizim için* olan öznel bir akıl yürütme formunun aklın *kendinde* işleyişine bu transformasyonu -ya da zorunluluk kipiyle bu tanışması- diyalektiğin hem kendi diyalektik gelişiminin görünümünü verir hem de onun yeni bir *belirlenim* altında ortaya çıkacağı kırılma an(lar)ına[96] işaret eder. Çünkü *sentez* kendinden önceki *tez*lerin bilinçliliğinden daha fazlası değildir, bunun da anlamı (Hegel'in terminolojisini kullanırsak) *soyut* olanın *somuta*, *tikel* olanın *tümel*e, *öznel* olanın *evrensel*e dönüşmesidir ki sonuç

---

mitosun rolünü hiç anlamayan bir naiflikle- oluşturulan bu yorum Kleitophon, Parmenides, Theaitetos ve Sofist metinleriyle geçersiz kılınsa da Platoncu ontoloji hala görünenler-düşünülenler dikotomisi üzerinden ele alınmaya devam etmektedir. Keşif mantığına karşı 'inşa'nın öne sürülmesi ise bilgi üretim süreci ile *idea*nın oluşmasını eş-zamanlı olarak ele alır. Böylece kavram insan düşünmesini önceleyen bir *giz* olarak değil, gerçek düşünme süreçleri tarafından üretilen *tin* olarak ortaya çıkar.

[95] "... doğal eğilimi aracılığıyla diyalektik olan insan aklı hiç bir zaman metafizik olmaksızın yapamaz... emin olabiliriz ki, bir bilim hakkında onun kendi doğasına göre değil de üretebileceği ilineksel etkilere göre hüküm verenler metafiziği ne kadar küçümseselerse de, biz ona belirli bir zaman ayrı düştüğümüz sevgili gibi daima geri döneriz" (Kant, 2000:271; 1993:382-83).

[96] Buradaki çoğul ekini kullanmamızın nedeni Kant'ın diyalektik anlayışını, sadece Alman İdealizmi'nin diyalektiği kavrayış formuna geçiş olarak değil, bir o kadar da Marksist diyalektiğe ilham vermiş olarak kavramamız nedeniyledir; böylece Marksist diyalektiği sadece Hegelci diyalektiğin bir kapsanarak aşması olarak görmediğimizi, bunun dolayımıyla da diyalektiğin tarihsel yolculuğunun çatallanmalar, geri dönüp başka yol bulmalar, kırılmalar ve hatta kimi zaman çıkışsızlıklarda kesilmelerle (çünkü insan kimi zaman "önüne çözemeyeceği problemler de koyabilir") ıralandığını da söylemiş oluyoruz. Hegelci (zorunluluğu *kendinde* bulunduran içkin) sentez tutkusundan çok daha fazla Kantçı sentezlenemeyen antinomilere referansla kavramaya çalıştığımız Marx'ın diyalektiğinin materyalist vurgusu da esasen buradan kaynaklanmaktadır. Kant'ın aşılmış olduğu Hegelci bir diyalektikten referansla değil de, Hegel'in Kant aracılığıyla aşıldığı bir diyalektik inşasından (belki de "ayakları üzerine dikme" metaforu da bu bağlamda değerlendirilebilir) söz ederek Kant'ın doğrusal ve aşamalı bir ilerleme ile aşılmadığını; kendisinin diyalektiğin tarihinde Hegel ve Marx için (belki de ileride buluşabilecek) ikili bir kavşak oluşturduğunu iddia etmiş oluyoruz ki bu da diyalektiğin sadece ileri doğru değil, geri dönüşlülükte *apres-coup*ik sıçramalara (ve de üstünden atlamalara) gebe olduğu anlamına geliyor. Yine de bu dipnottaki iddialar Hegel ve Marx bölümünde ayrıntılarıyla tartışılacaktır; çünkü özellikle Hegel başta olmak üzere bu iki düşünür örmüş oldukları ağlardan neredeyse hiç bir savın kurtulamayacağı çoklu bileşenler aracılığıyla çalışırlar. Bu nedenle de (tüm bir felsefe tarihi için geçerli olsa da, tartışmalarımızla ilgisinde) bu iki düşünüre değindiğimiz ve dipnot verdiğimiz her anda bir yanıyla onların karikatürleştirilmiş sunuluşlarına ve diğer yanıyla da *kendileri*ne dayanan ikili bir yolda yürüdüğümüz akıldan çıkartılmamalıdır.

*Varlık*ta belirsiz olanın *kavram*ın bütünlüğünde belirlenmiş olmasıdır. Platoncu ve Aristotelesçi diyalektik kendilerine çizmiş oldukları sınırlar ve -kendileri farkında olmasalar dahi- barındırdıkları potansiyeller aracılığıyla Kant'ta kendi somutluğuna, tümelliğine ve evrenselliğine varmakla kendi *kavram*ına ulaşmıştır.

Platon ve Aristoteles'te düşünmenin olumsal bir görünümü olan diyalektiğin Kant ile birlikte aklın zorunlu işleyişine dönüşmesi diyalektiğin bundan sonraki tarihsel evriminde kritik bir noktadır. Bunun nedeni ise hiç kuşkusuz mantık alanındaki dönüşümle ilgilidir. Genel mantığın içeriğe (nesnesine) karşı ilgisiz, dilsel ifadelere odaklanmış biçiminden farklı olarak düşünme ile gerçeklik (nesnesi) arasındaki ilişkiyi (ilişkinin kanonu ve formu açısından) sorun edinen *transzendental mantık,* düşünmenin kurallarına yaptığı evrensellik vurgusuyla, düşünmenin düşünen bilinçten bağımsızlaşmasının ve dolayısıyla *transzendental*in sökümünün (*detranszendentalizm*) yolunu döşer: şüphesiz bu Kant aracılığıyla olsa da Kant'a karşıdır.

Mantığın güvenilir bir yol olduğunun ispatının bu disiplinin Aristoteles'ten beri bir tek geri adım atmamış olmasında da görülebileceğini ifade eden Kant şunu da ekler: "belirtmek gerekir ki ileriye doğru da tek bir adım atmamıştır" (Kant, 1993:22). Bunun nedeni ise mantığın kendini tüm görünüşe karşı kapatmış olması ve sınırlarının kesin biçimde belirlenmiş olmasıdır. Metafizik onun sınırlarını aşmak ve işlevini görünüşe açmak suretiyle tamamen dilsel ifadelerin formel geçerliliğine odaklanmış olan kuralları ontolojik ilkeler olarak saptadığında sadece olanaklı deneyimin sınırlarını aşmakla kalmaz, aynı zamanda mantığın kesinliğini varolanlar arası ilişkilerde de görmek istemesiyle mantığın sınırlarını da muğlaklaştırır. Kant *genel mantığın* gerçeklikle ilişkisini kesmiş formel biçimi ile Varlığı genel mantığın formel zorunluluğunun taşıyıcısı olarak görmek isteyen anlayış arasındaki uzamda akıl yürütmektedir; bir yanıyla "düşünmenin bilimi" diye tanımlanan genel mantığın yetersizliğine vurgu yapmakta, diğer yandan da genel mantığı aşma iddiasıyla gerçeklikle ilişki kurma arzusundaki metafiziğin temelsizliğini sergilemek istemektedir. *Transzendental Mantık* bu ikili hat içinde düşünmenin bir sonucudur;

Transzendental diyalektik ise, mantığın kesinliğini sağlayan tümlüğün Varlıktaki inşasına odaklanan bütünlük arzusunu doğuran, düşünmemizin doğal eğiliminin adıdır. Bu arzunun sonucu, tekil insanın bir yetisi olarak aklın soyutlama aracılığıyla önce türün tarihsel bilişsel gelişiminin ifadesi olrak *tin*e daha sonra da bağımsızlaşmak suretiyle türün de üzerinde *kendini düşünen düşünme*ye; aklın bir yargı verme biçimi olan nedenselliğin Varlığın tümünü birbirine bağlayan zorunluluğa ve bilginin kesinliğine yegâne ölçüt olan -koşullar zincirinin tamamlanmasını arzulayan epistemolojik/metodolojik bir mantıksal talep olan- *koşulsuz*un ontolojik bir varolana -*saf aklın ideali* olarak tanrıya- dönüşmesidir. Bu yönüyle diyalektiğin koşullar zincirini tamamlamak isteyen aklın doğal eğilimi olarak tanımlanması doğru olsa da; bu naif tanıma karşılık diyalektiği esasen tanımladığımız yer düşünmenin nesnelerle girmiş olduğu ilişkinin (*transzendental*) mantıksal formlarının ontolojikleştirilmesidir. Evet, mantığın klasik formu aşılmalıydı; ama böyle değil.

Transzendental Mantık ve Alt-Üst Olan Diyalektik

> *"Mantıkçıları köşeye sıkıştıran ve onları kaçınılmaz biçimde ya sofizme düşüren ya da onların bilgisizliklerini ve dolayısıyla tüm sanatlarının işe yaramazlığını kabul ettireceği düşünülen en eski soru şudur: Gerçeklik nedir?"* (Kant, 2000:38; Kant, 1993:68).

Mantığın çaresiz kaldığı bu soru karşısında metafizik tüm varlığı mantıksallaştırmak suretiyle bir yanıt oluşturmaya çalıştı. Deneyimin olanaklı koşullarının sınırlarını oldukça aşan bu deneme sonuçları itibarıyla olumsuz olmakla birlikte düşünmenin bilimi olarak sunulan formel mantığın yetersizliğini göstermek açısından da verimli bir tartışmanın yolunu döşüyordu. Çünkü mantıksal biçim ile tamamen uyumlu bir bilginin kendi içinde çelişkili olmasa bile gene de nesne ile çelişkili olabileceğini ve buna dair farkındalığın mantık tarafından oluşturulamayacağını söyleyen Kant, hiç kuşkusuz mantıksal biçimin yargı açısından *conditio sine qua non*[97] olsa da bu durumun ancak gerçekliğin olumsuz koşulu olarak düşünülebileceğini söyler. Bu olumsuz belirleyici olma durumundan daha ileri gidemeyen mantık,

[97] Latince; Zorunlu unsur, olmazsa olmaz şart.

içeriği ilgilendiren bir savla ilgili doğru ya da yanlış hiç bir yargı ileri süremez (Kant, 2000:39; 1993:69). O zaman dilsel yargılarımızı sadece biçimsel açıdan, birbirleriyle uyumluluğuna göre denetlemekle yetkilendirilmiş mantık, hakettiğinin çok üstünde bir adlandırmayla, düşünmenin bilimi ifadesiyle niçin adlandırılsın ki?

Buna karşılık binlerce yıllık düşünce uzamının yargılarının geçerliliğini denetleyebilmek için düşünmenin biliminin inşası da bir zorunluluktur; fakat bu görev ileri sürülmüş savların doğruluğunu ya da yanlışlığını denetlemekle yükümlü, saf ya da empirik görüler aracılığıyla nesneyle girilmiş ilişkilerden üretilen, üzerinde işleyeceği iddialarla ilgisinde onlar gibi oluşturulmuşsa, söz konusu görevin yerine getirilme koşulu ortaya çıkmaz. Denetleyici, formel mantığın ilerisine geçme ihtiyacının zorunluluğunu -*Analitik* yargı zaten formel mantığın sınırlarının bir göstergesi olduğundan- *sentetik* ve *aposteriori* yargıların içerikli bir bütünlüğünü inşa etme görevi olarak görürse denetleyeceği yargılar bütünüyle epistemolojik olarak aynı düzeyde ve onları denetleme yetkesine sahip olmayan benzer bir kurgu üretecektir. O halde yerine getirilmesi gereken görev, ileri sürülmüş savların düşünme ile düşünülen şey arasındaki ilişkinin sınırlarını yoklamakla yükümlüdür; bu ise deneyim sonucunda üretilmiş bir bilgiler kümesi ile değil, deneyimi önceleyen koşulların bilgisiyle olanaklıdır, yani düşünmenin nesnesiyle girmiş olduğu ilişkide, bu ilişkiyi önceleyen *apriori* koşulların araştırılmasıyla.

> "Bu yüzden, belki de nesnelerle arı ya da duyusal sezgiler (görüler, y.n) olarak değil ama yalnızca arı düşünce edimleri olarak *apriori*[98] ilişkileri olabilen ve böylece kökenleri ne görgül ne de estetik olan kavramların bulunabileceği beklentisinde kendimiz için arı anlağın (pure understanding) ve us bilgilerinin (rational cognition)

[98] Kant burada *apriori* kavramıyla ilgili olarak onun hangi şartlarda *transzendental* olarak adlandırılabileceğine dair önemli bir uyarıda bulunur: "Burada, okurun, düşüncelerimizin rotasını izlerken gözden kaçırmaması gereken bir noktaya dikkat çekmek istiyorum, her türlü apriori bilgi değil fakat sadece belirli tasarımların (görülerin ya da kavramların) sadece apriori uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını bilmemizi sağlayan, başka bir deyişle bilginin apriori olanağı ve apriori kullanımı, *transzendental* olarak adlandırılmalıdır" (Kant, 2000:38; Kant, 1993:68). Yani ancak deneyim nesneleri ile aklın (ve elbette akıldan kaynaklanan yoksa nesnedeki herhangi bir aşkınlığa referansla değil) *apriori* ilişkili olabilme olanağına *transzendental* denilebilecektir.

> nesneleri bütünüyle *apriori* düşünebilmemizi sağlayacak bir biliminin ön *idea*sını oluşturuyoruz. Bu tür bilgilerin köken, alan ve nesnel geçerliliğini belirleyecek böyle bir bilimin *Transzendental Mantık (Transcendental logic)* olarak adlandırılması gerekecek. Çünkü yalnızca anlağın ve usun yasaları ile ama ancak bunların *apriori* nesnelerle ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecektir, genel mantık gibi hiç bir ayrım gözetmeksizin görgül ve arı us bilgileri ile değil" (Kant, 1993:68; 2000:38).

Genel mantığın *analtik* ve *diyalektik* olarak ikiye bölünmesine koşut olarak *transzendental mantık* da aynı şekilde ikiye bölünür. Fakat genel matığın analitiği, üretilmiş olan bilginin diğer bilgilerle ilişkisindeki biçime odaklanırken *transzendental* mantığın analitiği bilgi üretim sürecinde *anlama yetisi*nin nesnelerle kurmuş olduğu ilişkinin apriori koşullarına odaklanır; genel mantığın diyalektiği, yargıda bulunma için ancak bir *kanon* olabilecek kurallarının, nesnelliğin üretimi için bir *organon*muş gibi kullanılmasında varlığı mantığın kesinliğine denk bir analoji aracılığıyla kurguladığında ortaya çıkarken *transzendental* mantığın diyalektiği, olumsal bir hareket olan genel mantığın diyalektiğine karşı *dar anlamda aklın* apriori ve zorunlu hareketinin bir betimlenmesi ve saf *anlama yetisi*nin korunması için bir eleştiri şeklinde ortaya çıkar (Kant, 2000:38-40; 1993:68-70).

Transzendental analitik ve *transzendental diyalektiğe* dair bu tespitler göz önüne alındığında Kantçı *Transzendental Felsefe idea*sı da belirlenmiş olur: tek başına gerçek evrenselliği vermekten çok uzak olan ve bu nedenle usu doyurmaktan çok sadece uyaran deneyimlerimizden duyularımıza dair her şey uzaklaştırsak da buna rağmen geriye kimi kavramların kaldığını söyleyen Kant bu kavramların deneyimden tamamen bağımsız olarak *apriori* ortaya çıktığını savlar. *Duyusallığın* sağladığı verilere dair, deneyimin öğretebileceğinden çok daha fazlasını söyleyebilmenin olanağını da veren bu kavramların, başka türlü söylendikte deneyimi olanaklı kılan *apriori* koşulların araştırılması işi *transzendental felsefe* olarak adlandırılır. (Kant, 2000:16; Kant 1993:37)

Hem *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğie Prolegomena*'da hem de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, kendi içinde *Analitik ve Diyalektik* olarak ikiye bölünmüş *Transzendental Mantık* bölümlerini *Transzendental Estetik* (Prolegomena'da bu bölümün başlığı *Transzendental Ana Sorunun Birinci* Bölümü'dür) başlığı öncelemektedir. *Anlama yetisi*nin kavramlarının (kategorilerin) incelendiği *analitik* ve *dar anlamda aklın ide*lerinin incelendiği *diyalektik* bölümlerini önceleyen *transzendental estetik duyusallığın* apriori formları olan zaman ve uzamı incelemektedir.

Her iki formun da dış deneyimlerden türetilen empirik kavramlar olmadığını[99] söyleyerek başlayan tartışma, tersine her ikisinin de empirik görünün olanağını[100] oluşturduğunu söyleyerek devam eder.[101] Şeylerle girilmiş bilgi ilişkisinde bu zamana kadar *kendinde şeyler* olarak düşünülen bu ikili üzerine her zaman aşılmaları umuduyla çalışılmıştır; Platon gündelik empirik deneyimin yetersizliğini vurgularken *idea*yı zamandan muaf bir şekilde konumlandırmaya çalışmış ve bu nedenle kimi zaman onu zamansız bir uzamın içine yerleştirerek korumaya almak istemiş, Aristoteles ise *varlık olmak bakımından varlığ*ın belirlenimleri olarak düşündüğü bu kategorileri -Kant gibi bilginin ancak deneyimden *başlayabileceğini* düşündüğü için-, pratik bilimler alanında, bilmenin dışına atamadığından bilginin kesinliğini zedeleyen unsurlar olarak görmüştür. O günden Kant'a kadar, *saf*

---

99 "uzam dışsal deneyimlerden türetilmiş empirik bir kavram değildir", "zaman empirik bir kavram değildir" (Kant, 2000:26-28; 1993:53-56).

100 "eğer cisimlerin ve onların değişmelerinin deneysel görülerinden tüm deneysel olan yani duyulmamaya ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde apriori olarak bulunan ve saf görüler olan, bu nedenle de kendileri hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzam ve zaman kalır. İşte bunlar saf apriori görüler olmakla kanıtlarlar ki, sırf *duyusallığımızın* tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridirler ve nesneler apriori olarak bunlara göre -kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi- bilinebilirler" (Kant, 1995a:32-3).

101 "uzam tasarımı dışsal fenomenin ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamyacağı gibi, tersi bir biçimde, dış deneyim ancak söz konusu (uzam; y.n) tasarım aracılığıyla mümkündür... bu nedenle (zaman) fenomenlerin olanağının koşulu olarak düşünülmelidir" (Kant, 2000:26; 1993:53); "zaman tasarımı temelde apriori bir biçimde bulunuyor olmasaydı ne eş zamanlılık ne de ard-zamanlılık algıda bulunabilirdi. Şeylerin aynı zamanda ya da değişik zamanlarda olduklarını ancak (apriori; y.n) zaman varsayımı sayesinde düşünebiliriz" (Kant, 2000:28; 1993:56).

aklın bir ideali olarak tanrı idesi de her zaman uzam ve zaman kategorilerinden arınma talebiyle kamuoyunun karşısına çıkmıştır; bu talep kimi zaman onun uzamsız ve zamanlar üstü olarak tasarlanması şeklinde karşılık bulmuş kimi zaman da tüm zaman ve uzamı kuşatan bir şey olarak düşünülmüştür. Buna paralel olarak bir akıl yürütme yöntemi olarak diyalektik de aynı şekilde, bilgi nesnesiyle ilişkisinde ya tüm zaman ve uzamı kapsayan bir bütünlük idealinin ya da uzam ve zamandan muaf olanın keşfinin mantığı olarak tasarlanmıştır. Böylece Kant'ın uzam ve zamanı öznenin *duyusallığının* formları olarak belirlerken daha baştan yasaklamış olduğu şey, öznenin *duyusallığının* apriori formlarının öncelediği bir tasarımı *kendinde şey* olarak düşünmektir: "kendi duyularımız aracılığıyla tasarımladığımız şeylere gerçekliklerini bırakıyorum, ancak bunlara ilişkin duyusal görümüzü, hiçbir durumda, hele onların kendi başına yapısını hiç tasarımlayamayacak şekilde sınırlandırıyorum" (Kant,1995a:43).

Bu sınırlandırma, Kant'ın tartışmalarının daha başında diyalektik hakkında verilecek olan yargının kaderini tayin eder. Fakat bu durum ne Platoncu ne de Aristotelesçi diyalektiğe en ufak bir zarar vermez; keza Kant, *kavrama* ulaşma arzusunun metodu olarak Platoncu diyalektikle ya da kesinlik iddiasını daha baştan terketmiş Aristotelesçi diyalektikle değil, ikisinin bir sentezini *kendinde şeyler*e uygulama amacı taşıyan *bilim olma iddiasındaki metafiziğin* diyalektiğiyle hesaplaşmaktadır. Çünkü ancak deneyde kullanılabilecek olan *görünüşler*i deneyi aşan bir şekilde kullanan bu *bilim olma iddiası,* esasen aklın kullanımının sınırlarını aşmakla ilgisinde tanımlanan bir diyalektiğe, *kuruntunun mantığı*na düşmektedir. Platon ve Aristoteles benzer sınır aşımlarına özel bir önem göstermişlerse de, bu dikkat daha çok bilişsel ya da empirik deneyimlerin bir türlü bütünlüğe ulaşamaması ile ilgili bir yetersizlikten kaynaklanıyordu; fakat söz konusu yetersizlik hiç bir zaman düşünme ile varlık arasındaki ilişkiyi aklın, evrensel olarak geçerli işleyişi üzerinden değerlendiren Kant'ınki gibi işlenmedi. *Duyusallık*tan sonra *Anlama yetisi* ve onun *kategorile*rini ele alan Kant, *bilginin olanağının koşullarını* betimlemeye devam etmekle *olanaklı bilginin* ne olduğunu da belirgin kılar; olanaklının ötesindekilerse diyalektiğe kalacaktır: yanılgıda ısrar

ya da bilginin genişlemesi uğruna. Böylece Kant'ın öncesinde (Platon ve Aristoteles'te) ve sonrasında *içkin-öteye-geçiş* olarak tanımlanan diyalektik, Kant'ta içkinliğin sınırlarını aşan bir akıl yürütmeye dönüşür. Bu durum elbette, Kant'ın eleştirisinin, Platon ve Aristoteles diyalektiklerinin melez bir formunu *saf aklın ideali*ne göre kullanan Skolastiğe odaklanmış olması nedeniyledir.

Deneyin apriori Koşulları ve Diyalektiğin Yeni Konumu

> *"deney nesneleri olarak şeylerin zorunlu yasaya uygunluklarını, veya; bütün nesneleri bakımından deneyin kendisinin zorunlu yasaya uygunluğunu, genel olarak apriori bilmek nasıl olanaklıdır"* (Kant, 1995a:46).

Deneyin neyin varolduğunu ve nasıl olduğunu bize öğrettiğini ama hiçbir zaman onun zorunlu olarak öyle olması gerektiğini ve başka türlü olamayacağını öğretemeyeceğini söyleyen Kant yargılarımızın nasıl olur da evrensel geçerlilikte bilgiler ürettiği sorusuyla karşı karşıya gelir. Hiç bir deneyim ve deneyimlerimizin sayısının çokluğu yargının tümel formuna geçerlilik sağlamıyorsa, 'dir' eki ile sonlanmış bir tümel yargıya geçerlilik veren nedir? Cevabı aklın dışında bir yerde aramak *kendinde şeyler* üzerinde çalışmak gibi beyhude bir çabayı ortaya çıkaracağından, burada ancak *transzendental* bir inceleme bizi sonuca götürebilir.

> "apriori olarak ve verilen tüm nesnelerden önce, bu deneyi olanaklı kılan koşulların bilgisini edinebileceğimize, ama hiçbir zaman olanaklı deneyle ilgi içine sokulmadan kendi başına nesnelerin hangi yasalara bağlı olduklarını bilemeyeceğimize bakılırsa; biz şeylerin doğal yapısını apriori olarak, ancak ve ancak, deneyi olanaklı kılan koşulları ve (öznel olmasına rağmen) genel yasaları araştırmakla, sonra da deneyin nesneleri olarak şeylerin olanağını belirlemekle inceleyebiliriz" (Kant, 1995a:47).

Deneyi olanaklı kılan koşullarla ilgisinde deney yargılarının temellerinin, duyuların dolaysız algılarında olduğunu söyleyen Kant yine de deneysel yargıların sırf bundan dolayı deney yargıları olmadığını, duyulara verilmiş olanın üzerine, temellerini *anlama yetisi*nden alan

özel kavramların eklenmesi gerektiğini söyler (Kant, 1995a:48). Algılar ancak bunların altına konduktan sonra *deney yargıları* olarak adlandırılabilirler; öncesinde ise sadece *algı yargıları*dırlar. Algı yargılarının öznel karakterine karşı deney yargılarının nesnelliğini sağlayan, temelleri *anlama yetisi*nde olan kavramlar, yani *kategoriler*dir.[102] Böylece *duyusallığın* alırlığından geçen ve bizde ancak algı yargısı oluşturan veriler, kategoriler altına getirildiği sürece bilgi adını almayı hakederler. Elbette bu sadece *fenomenler*in bilgisidir, yoksa *kendinde şeyler*in değil.[103] Çünkü -ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere- kategoriler ancak deneyle ilgisinde kullanıldıklarında bir geçerliliğe sahiptirler.

---

[102] "deneysel yargılar, nesnel geçerliliğe sahip oldukları zaman, DENEY YARGILARIDIR; sadece öznel geçerli olanlarını ise sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum. Bu ikinciler, saf *anlama yetisi* kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılığını gerektirirler. Oysa birincileri her zaman duyusal görünün tasarımlarından öte, özce *anlama yetisinden yaratılmış* özel *kavramları* şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının *nesnel geçerli* olmasını sağlarlar" (Kant, 1995a:48).

[103] Burada özel bir noktayı belirtmekte fayda var: Kant *anlama yetisi*nde temellerini bulan kategorileri tartışırken aklında doğa bilimlerinin işleyişi vardır -öyle ki Prolegomena'da kategoriler *Transzendental Ana Sorunun İkinci Bölümü: Saf Doğa Bilimi Nasıl Olanaklıdır* başlığı altında tartışmaya açılır-. Burada doğa kavramının ne olduğuna Kant özellikle dikkatleri çeker: "doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman apriori olarak da aposteriori olarak da bilemezdik" (Kant, 1995a:44). Doğa kavramının kendisinin dahi fenomenal olduğunu, yani aklımızın sınırları dâhilinde, ondaki yasalar aracılığıyla onun bizzat bizim tarafımızdan yapılandırıldığı savı asla bu yasaların sadece öznenin bir kuruntusu olduğu anlamına gelmez; sadece doğa kavramının sınırının bizim aklımızın sınırları tarafından çizildiğini ve bizim için ancak bu sınırlar dâhilinde ulaşılabilir olduğunu işaret eder: "Şimdi şunu soruyorum: bu doğa yasaları uzamda mıdır ve *anlama yetisi* bunları sadece uzamda bulunan zengin anlamı araştırırken mi öğreniyor. Yoksa bunlar *anlama yetisi*nde ve onun, tüm kavramlarının yöneldiği sintetik birliğin koşullarına göre uzamın belirlediği tarzda mıdır? Uzam öylesine tek biçimli ve kendisine özgü özellikler bakımdan öylesine belirsizdir ki, onda bir doğa yasaları hazinesi aramak, kuşkusuz söz konusu değildir. Buna karşılık uzamı daire, koni ve küre şeklinde belirleyen şey, bunları kurmanın birliğini taşıyan *anlama yetisi*dir. Demek ki kendisine uzam adı verilen görünün yalnızca genel biçimi, herhalde tek tek nesnelerde belirlenebilecek bütün görülerin taşıyıcısıdır ve görülerin olanaklığının ve çeşitliliğinin koşulu hiç kuşkusuz uzamda bulunur; ama nesnelerin birliği ancak ve ancak *anlama yetisi* tarafından, hem de onun doğal yapısında bulunan koşullara göre belirlenir. Böylece bütün görünüşleri kendi yasaları altında toparlayan, bunu yapmakla da en başta deneyi apriori olarak meydana getiren *anlama yetisi* doğanın genel düzeninin kaynağıdır" (Kant, 1995a:74). Doğa kavramının *anlama yetisi*nin kategorileriyle olan ilişkisini belirtmek için Kant'tan en çok alıntılanan şu satırlar bu açıklama altında anlaşılmalıdır: "Bütün bu bölümde geliştirilen ana önerme: doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi *duyusallığımızda* ve anlama yetimizde bulunan deney olanağının koşullarında aramamız gerektiğidir... *Anlama yetisi* yasalarını doğadan almaz onları doğaya buyurur" (Kant, 1995a:71-2).

Hiç bir sentetik yargının, görülerin, sıradan bir karşılaştırılması aracılığıyla yargıda birbirine bağlanamayacağını, yani bu bağlanmanın hiç bir şekilde yargının nesnelliğine temel olarak kabul edilemeyeceğini ifade eden Kant, *anlama yetisi*nin kavramlarını, yargımızın *şimdi ve buradan*ın ötesine taşınmasının olanağı olarak görür. Bu taşınma sayesinde *sentetik* özelliğini kazanan yargı yine bu özelliğe kendisini önceleyen *apriori* bir koşul aracılığıyla kavuşmuştur. "En basit aksiyomlarında sırf matematiğin yargıları bile bu koşulun dışında tutulamaz. 'doğru çizgi iki nokta arasındaki en kısa çizgidir' ilkesi, çizginin büyüklük kavramı altına sokulmasını varsayar; bu kavram elbette ki sırf bir görü değildir, ancak ve ancak *anlama yetisi*nde bulunur ve (çizginin) görüsünü, ondan çıkabilecek yargıları kurmak amacıyla, niceliği bakımından, yani çokluğu bakımından belirlemeye yarar" (Kant, 1995a:52).[104] Bu apriori koşul olarak sunulan kavramlar, yani

[104] Çalışmamızla ilgisinde *analitik* ve *sentetik* yargıların tartışılmasını ya da bunların betimleyici bir tarzda aktarılmasını gerekli olmayan bir tekrar olarak gördüğümüzden her ikisini de ayrıntılı olarak ele almayacağız. Fakat neredeyse kuruluşunun başından itibaren analitik yargının *ideal* bir örneği olarak görülen matematiğe dair, Kant'ın şaşırtıcı ve tepkileri üzerine çeken -hatta adı açısından kara bir leke olarak görülen- 'sentetik yargılardan oluşur" iddiası burada kısa bir açıklamayı gerekli kılıyor. Analitik yargıda, 'yüklem'in 'özne'nin kavramında içeriliyor olması salt çelişki yasası aracılığıyla bu yargının kesin olarak kanıtlanabilirliğinin zeminini oluşturur; oysa sentetik bir yargı çelişki yasasının ötesinde deneyimi ve -Kant'ın katkısı olan apriori- kavramları (kategorileri) gerektirir. Gerçekliğin çelişerek gelişen yapısının ilişkilerini tespit eden bir diyalektik yaklaşımı yerine, çelişmeyi analitik olarak doğrulanabilir bütünlüklü bir varlıksal yapıdaki -ki bu yapının *kendinde* 'anlamlı' bir bütün olduğu iddiasına denk düşer- akli hataya indirgediğinizde diyalektik, bütünün, kendi içinde çelişkiye düşmeden analitik bir sunuluşunun yöntemine dönüşür. Skolastiğin metafiziği analitik yargıların böyle bütünlüklü bir sistemine göre, matematiği örnek alarak oluşturulmuştur. Fakat Karatani *Transkritik* metninde "biçimsel aksiyomatik bir sistem yoluyla sağlam bir temele ulaşma hayali bizatihi matematiğin ayrılmaz bir parçası olmamıştır hiç bir zaman. Bu hayali canlandıran şey, sadece analitik yargının sağlam olduğunu düşünen metafizikti" demektedir (Karatani, 2008:94). Kant'ın matematiğin yargılarını sentetik olarak belirlemesi tam da böyle bir metafiziğin, metodolojik idealinin altını oyma isteğiyle ilgilidir ("Saf matematik ve doğa bilimi, kendi güvenilirlikleri ve kesinlikleri için, bizim burada yaptığımız türden bir türetimi gerektirmezdi; Çünkü ilki kendi apaçıklığına dayanır; ikincisi ise her ne kadar *anlama yetisi*nin saf kaynaklarından doğsa da, deneye ve deneyin tam doğrulanmasına dayanır, bundan dolayı en sonda deneyin tanıklığını reddedemez, onsuz da olamaz; çünkü doğa bilimi, bütün kesinliğine rağmen, Felsefe olarak, hiçbir zaman matematikle bir olamaz. Böylece her iki bilim, kendilerinden dolayı değil, başka bir bilimden, yani metafizikten dolayı, söz konusu araştırmayı gerektirdiler" (Kant, 1995a:79-80); sonuç, düşünme ve varlık arasındaki ilişkinin matematik örneğine göre kurulamayacağıdır. Söz konusu ilişkinin birbirinden kopmuş olan *duyusallık* ve *anlama yetisi* arasında *sentetik yargı* aracılığıyla *transzendental* olarak kurulması çabası

kategoriler mantıksal işlevden daha öte olmayan ve ancak deneyde kullanılabilecek yargı verme formlarımızdan türetilmiştir. Kant bu süreci kısa ve açık biçimde şöyle açıklar:

> "İnsan bilgisinin saf (içinde deneysel hiçbir şey taşımayan) öğelerini araştırırken, ancak uzun süre tekrar düşündükten sonra, *duyusallığın* saf temel kavramlarını (uzam ile zamanı) *anlama yetisi*nin saf kavramlarından güvenilir bir şekilde ayırd etmeyi ve birbirinden ayırmayı başardım... (Aristoteles'in kategoriler öğretsinden; y.n) geri kalanlar ise işime yaramazdı, çünkü *anlama yetisi*nin alanını tam olarak ölçmeyi ve saf kavramlarının kaynaklandığı bütün işlevlerini eksiksiz olarak ve açıklıkla belirlemeyi sağlayacak bir ilke yoktu... böyle bir ilke bulabilmek için, tüm diğerlerini içeren ve tasarımın çeşitliliğini genellikle düşünmenin birliği altında toplamak için ancak çeşitli değişiklikler ya da etkenlerle farklılaşan bir *anlama yetisi* edimi aradım ve bu edimi yargıda bulunmada buldum... Sonunda bu yargıda bulunma işlevlerini genellikle nesneyle, veya daha çok yargıları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşuluyla ilgi içine sokunca, *anlama yetisi*nin saf kavramları ortaya çıktı... bunlara, yakışık aldığı gibi, eski adlarını vererek, *kategori,* dedim" (Kant, 1995a:76).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Aristoteles'in kategorilerinin herhangi bir ilkeye göre türetilmediğini, sadece gözlemlerin ve bu gözlemlerin zaman içindeki birikimlerine bağlı olarak empirik yolda üretildiğini söyler; bu nedenle de araştırmanın tamamlanıp tamamlanmadığı ya da düzeneğin güvenilir olup olmadığı hiç bir yolda belirlenemez. Hiç bir düzen ve dizgesel birliğin olmadığı böyle bir felsefe yapma biçimiyle *Transzendental Felsefe*'nin hiç bir ortak yanı olmadığı gibi, aksine *Transzendental Felsefe* bir ilkeye bağlı kalarak açıklamalarını yapmak zorundadır. Bunun dışında her yöntem keyfe ya da şansa bağlı olarak yapılmış bir çalışmaya işaret eder (Kant, 2000:41; 1993:72). Kant'ın eski adlarına bağlı kalarak kategoriler adını verdiği *anlama yetisi*nin bu saf kavramları, düşünme ile varolanlar arasındaki ilişkinin, diğer bir deyişle varolanlar hakkında bir şey ileri sürerken kullandığımız

---

diyalektiği hakikatin alanından uzaklaştırıp öngörünün uzamına taşır. Kant'ın diyalektiğe bu müdahalesi kritik önemdedir; keza bu zamana kadar "uyumlu bütünlük" idealine göre oluşturulmuş diyalektik anlayışı 'çelişkiler bütünü' olarak varlık anlayışına doğru evrilerek 'olmuş bitmiş bir şey' olarak düşünülen bütünlüğün 'olmakta olan bir şey' biçiminde düşünülmesine dönüşmüştür. Bunun anlamı diyalektiğin tartışıldığı uzamın epistemolojiden ontolojiye kaymasıdır; Alman İdealizmi bu kaymanın ilk adımıdır.

ifadelerin soyutlanmasından türetilmişlerdir. Yani kategoriler çizelgesi yargılarımızın tam bir çizelgesini kendine ilke olarak almıştır.[105] Kant, varolanları, 4 ana başlık altında 12 biçimde birbiriyle ilişkilendirdiğimizi söyler: "Genel yargının tüm içeriğini soyutlar ve onda yalnızca anlak biçimini göz önüne alırsak, o zaman düşüncenin ondaki işlevinin dört başlık altına getirilebileceğini buluruz ki, bunlardan her biri kendi altında üç kıpı kapsar" (Kant, 1993:73; 2000:42).

Yargıların Mantıksal Çizelgesi[106]

Niceliğe Göre

Tümel
Tikel
Tekil

Niteliğe Göre	**İlişkiye Göre**
Evetleyici	Kesin
Değilleyici	Koşullu
Sonsuz olan	Ayırıcı

Kipliğe Göre[107]

Sorunlu
Onaylayıcı
Zorunlu

Dilsel ifadelerin, soyutlama aracılığıyla düşünme düzeyindeki ifadesinde çizelge aşağıdaki biçime dönüşür:

---

[105] "Bu bölümleme 'sistematik' olarak ortak bir ilkeden, eş deyişle yargı yetisinden (ki düşünme yetisi ile aynı şeydir) üretilmiştir, saf kavramlar ardında şansa bağlı bir arayıştan rapsodik olarak değil" (Kant, 1993: 77; 20004: 6); "oradaki (*Anlama yetisi*ndeki) bütün sintetik apriori ilkeler tam olarak ve bir tek ilkeye göre -yani *anlama yetisi* bakımından deneyin özünü oluşturan genel olarak *yargıda* bulunma yetisine göre- geliştirilmiştir; öyle ki, başka bu tür ilkelerin olmadığından emin olabiliriz" (Kant, 1995a: 59).

[106] (Kant, 1995a: 53)

[107] Kiplik: bir ifade ya da tümcenin ilişkili başka bir tümce ya da önermenin ne şekilde, nasıl ya da ne tarzda doğru olduğunu betimleme tarzı.

***Anlama yetisi* Kavramlarının *Transzendental* Çizelgesi[108]**

Niceliğe Göre

Birlik

Çokluk

Tümlük

Niteliğe Göre	**İlişkiye Göre**
Gerçeklik	Töz
Olumsuzlama	Neden
Sınırlandırma	Birliktelik

Kipliğe Göre

Olanak

Varoluş

Zorunluluk

Algı yargısının deney yargısına dönüşme sürecini örgütleyen kategoriler bu süreci *duyusallığın* görüleri sayesinde gerçekleştirirler. Fakat Kant, *anlama yetisi*nin yalnızca duyusal görülerden oluşturduğu yargıların henüz hiç de deney yargısı olmadığını, bunların sadece algıların mantıksal bir bağlanışı olduğunu söyler. Oysa gerekli olan şey yargıların öznel bir biçimde mantıksal bağlanışlarının ötesinde onlara nesnel geçerlilik sağlayacak şekilde bir araya getirilmesidir: "Demek ki deney yargısı, bir yargıdaki duyusal görünün ve bunun mantıksal bağlantılılığının üstüne, sintetik yargının zorunlu ve böylece de genel geçer olmasını belirleyen bir şey eklemelidir; bu da, görüyü, yargının biçiminden çok şu biçimi bakımından kendi başına belirlenmiş olarak sunan bir kavramdan başka bir şey olamaz; yani bu *görülerin sintetik birliğinin kavramıdır*; bu sintetik birlik ise, ancak yargıların belirli bir mantıksal işleviyle sunulabilir" (Kant, 1995a:55). Kant'ın ayırdedici yanı da burada ortaya çıkar: kategorilerin işlevinin mantıksal bir düzeneğe sahip olması varlığın da mantıksal olduğu anlamına gelmez, "çünkü kategoriler hiç bir şekilde 'şey'lere değil sırf deneye eklenen koşullara işaret eder" (Kant, 1995a:63-4). Deney ise ancak ve ancak

[108] A.g.e, s: 54

duyusallığın zaman ve uzam formlarından geçen verilerin *anlama yetisi* kategorilerinin altında işlenmesi ile ortaya çıktığından, zaman ve mekânla ilgili ufku kendisiyle sınırlı olan *İnsan*[109] bilgi nesnesiyle ilgili tüm bileşenleri, ya da uzamsal ve -Alman İdealizmi'nin yapacağı gibi- zamansal bütünlüğü tüketse dahi yargı yine de *kendinde şeye* değil fenomene ait olacaktır.[110] Keza *doğa* kavramımız bile sonuçta "şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşu" (Kant, 1995a:44) anlamında kullanılır; yani biz onu matematikselleştirdiğimiz yasalılıklar formatına göre bilmenin ötesinde öyle tanımlarız. Bu tanımdan sonra doğanın keşfi ancak bizim tanımlamış olduğumuz şekliyle doğanın keşfidir; yoksa onun kendi içindeki bir erekselliğinin vs. değil. Doğa biliminin kesinliği de, aynı mantığın sınırlarının belirlenmişliğinin verdiği kesinlik gibi ancak bu sınır içindeki bir kesinliktir. Sınır daha baştan itibaren zaten bizim bilebileceklerimiz itibarıyla çizilmiştir; bilebileceklerimiz ifadesi içerikli olarak değil de formel olarak zaman ve uzamla sınırlanmış olmaklıkla ilgilidir ve zaman ve de uzam işte bu anlamda aprioridirler. Sentetik yargı da bu bağlamda, matematik örneği ile ilgisinde her zaman sadece niceliksel bir genişlemeye referansla tanımlanır; niteliksel genişlemeler ise, kendisinin çizdiği sınırın ötesine geçiş olduğundan diyalektik olarak tanımlanacaktır.

Zaman ve mekânın türsel olarak insana çizdiği sınır *anlama yetisi*nin işlevini de yukarıda bahsettiğimiz gibi sınırlar: "*anlama yetisi*nin saf kavramları da, deney nesnelerinden uzaklaştığı ve kendi başına şeylerle (noumena ile) ilgi içine sokuldukları zaman, anlamlarını tamamıyla yitirirler... bunların duyular dünyası ile ilgi içine sokulmasından

[109] Burada Kant'la ilgili öznelcilik eleştirilerinin gerçeği yansıtmadığını özellikle belirtmek lazım. Çünkü kategoriler aracılığıyla örgütlenen *duyusallık*tan gelen veriler *kişi*nin kendi perspektifini yansıtmak bakımından zaman ve uzamı belirlemezler; aksine zaman ve uzam tüm *insanlık* için belirleyici olan sınırın tekil değil türsel olduğuna işaret ederler. Aristoteles ve Platon diyalektiğini zaman ve uzamdan bağımsız hakikatlere uygulama arzusundaki metafiziğe karşı Kant, insan aklının doğal işleyişinin ve bilgiyi üretme yetilerinin zaman ve mekan gibi iki sınırı hiç bir zaman aşamayacağını belirtir. Zaman ve mekana bağlılığın tekil bir özne için aşılmaz olduğu savı ise daha sonraki görelilik taraftarlarının ve post-modern epistemolojinin temel düsturudur. Zaman ve mekan gibi türsel sınırın öznel talepler aracılığıyla aşıldığı yerde ise Kant'a göre diyalektik ortaya çıkar; çünkü akıl duyusal verilerden kopmuş olduğu her an kişisel arzu ve umutların egemenliği altındadır.

[110] "bunların (kategorilerin) kendileri mantıksal işlevden başka bir şey değildir, böyle olunca da kendi başına nesne kavramını oluşturamazlar"(Kant, 1995a:77).

çıkan ilkeler, yalnız deneyde kullanılmak üzere anlama yetimizin işine yararlar... dolayısıyla bu kavramların nesneleri olanaklı deneyden başka hiçbir yerde bulunmazlar" (Kant, 1995a:64). Sentetik apriori ilkelerin ancak *olanaklı* deneyin sınırları içinde geçerli olması ifadesindeki *olanaklı* teriminin anlamı da söz konusu yargıların sınırının daha baştan belirlenmiş olmasıdır. Yani gelecekte herhangi bir zamanda ya da uzamda *olanaklı*nın şimdiki sınırlarının genişlemesi söz konusu değildir.[111] Bu yüzden bir sınır aşımı olarak tanımlanan Kantçı diyalektik de nesnesi üzerine düşünen tekil bir aklın dikkatsizlikten kaynaklanan hatası değil, insan aklının türsel işleyişinin zorunlu bir sonucudur. Fakat *anlama yetisi* kategorilerinin bu nesnesiz kullanımı bugüne kadar, kategorilerin nesnesiyle birlikte yürüyen işleyişine benzer bir biçimde kullanılmış; sentetik apriori yargıların doğa ve matematik alanındaki işleyişi metafiziğin uzamında da doğal bir uygulama gibi kabul görmüş, *transzendental* akıl kavramları *anlama yetisi*nin kavramları ile türdeş olarak değerlendirilmiştir.

> "Birazdan yapacağımız gibi *anlama yetisi* kavramlarınınkinden çok farklı bir doğal yapısı ve kaynağı olan *Transzendental* akıl kavramları çizelgesini kategoriler çizelgesinden ayırınca, kategorilerin bu ayrı çizelgesinin yararı daha güçlü bir ışık altında gözler önüne serilecektir. Bunca zorunlu olan bu ayırma bugüne dek hiçbir metafizik sisteminde yapılmamıştır; aklın ideleri *anlama yetisi*nin kavramlarıyla birlikte, kardeş gibi aynı aileye aitmişçesine fark gözetmeksizin iç içe bulunurlar" (Kant, 1995a:79).

İdeaların Peşindeki 'Akıl' ya da *Transzendental Diyalektik*

> *"çatışmanın ortadan kalkması, onun gerçek bir çatışma olmadığının kanıtlanmasıyla olur; bu da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca görünüşler olarak bakılırsa (ki böyle bakılması gerekir) olur"* (Kant, 1999:124).

---

111 "bütün sintetik apriori ilkeler olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir ve hiçbir zaman kendi başına şeylerle ilgi içine sokulamazlar, ancak deneyin nesneleri olan görünüşlerle ilgi içine sokulabilirler. Bu nedenle saf matematik de saf doğa bilimi de hiçbir zaman sırf görünüşlerden öte bir şeye gidemezler ve ancak genel olarak deneyin olanaklı kıldığı şeyi, ya da bu ilkelerden çıkarılıp her zaman herhangi bir olanaklı deneyde tasarımlanabilir olması gerekeni tasarımlarlar"(Kant, 1995a:65).

Saf *anlama yetisi*nin gayrimeşru biçimde genişletilmesi yanılsamanın mantığı olarak diyalektiği ortaya çıkaran temel faktördür. Çünkü genişleme *anlama yetisi*nin transzendent bir kullanımına işaret eder ki bu da aklın, içinde işlem yapamayacağı yeni bir uzamı ele geçirme arzusundan başka bir şey değildir. Söz konusu arzu, aklın bir anlık dalgınlığına dikkat etmeyen yargı yetisinin basit bir hatasında görünüşe gelen olumsal bir nitelik arzetmez; aksine, tüm *transzendental* akıl eleştirisi tamamlansa ve aklın sınırları belirlense dahi devam edecek olan[112] bu yanılsama, öznel istemleri nesnel yargılara dönüştürmek istediğinden insanlığın bilme ediminin hem ilerleticisi hem de engelleyicisi olarak iş görür. "Öyleyse *transzendental diyalektik* transzendent yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir" (Kant, 1993:177). Saf Aklın Eleştirisi'nin *Transzendental Diyalektik* bölümünün kendini böyle bir görevle sınırlandırmasına gerekçe olan "saf aklın doğal ve kaçınılmaz diyalektiği" tartışmasıyla Kant diyalektiğin ilk defa yapısal bir unsur olarak tanımlanmasının ve -kendisinin tüm amacının bunu olumsuzlamak olduğu halde- onun ontolojik bir ilke olarak kullanımının önünü açar; yapısal zorunluluk olarak tanımlanan diyalektik, Kant'ın eleştirisinin odağı olan aklın mantıksal işlevinin varlığın mantıksal yapısı olarak düşünülmesinin ön adımı olur.[113]

Daha sonra, özellikle Alman İdealizmi tarafından varlığın bütünlüğünün mantığı olarak tasarlanacak olan Kantçı akıl tasarımının bütünlüğü ilk olarak diyalektiğin yapısı açık kılındığında görünür hale gelir; öyle ki Kant'da diyalektik kendi içinde aklın bütünlüklü

---

[112] "us-biçimine yalnızca öykünmeden oluşan mantıksal yanılsama (düzmece çıkarsamalar durumundaki yanılsama) bütünüyle mantıksal kural açısından bir dikkat eksikliğinden kaynaklanır. Buna göre, dikkatimizi önümüzdeki durum üzerine yoğunlaştırır yoğunlaştırmaz yanılsama bütünüyle yiter. Buna karşın *transzendental* yanılsama, *transzendental* eleştiri tarafından ortaya çıkarıldıktan ve hiçliği açıkça gösterildikten sonra bile sona ermez" (Kant, 1993: 177).

[113] Burada Kant'a yönelen öznelcilik ve antropomorfizm eleştirilerinin boşluğa düştüğüne dikkat edilmelidir: zaman, mekan gibi apriori *duyusallık* formlarını ve bunların mantıksal işlenişinin uzamını oluşturan kategorileri öznel yargıların yapılandırılmasının zemini olarak gören bu eleştiriler tüm bunların türsel olarak tanımlandığını ve türün bilişsel yetilerinin sınırını gösterdiğine dikkat etmedikleri gibi, sınırın aşılmasını öznel ilkelerin nesnel olarak sunulması biçiminde tanımlanan diyalektiğin de öznelcilik karşıtı olduğunu görmezler.

mantıksal işleyişinin görünümünü ortaya çıkarırken bunu da Varlığın bütünlüklü mantıksal yapısını betimleme arzusu sayesinde gerçekleştirir. Söz konusu durum Platoncu diyalektiğe Aristotelesçi diyalektik kavrayışının çizdiği sınırın mantıksallaştırılması olarak da tanımlanabilir. Şöyle ki; "*anlama yetisi*, kurallar aracılığıyla fenomenlerin birliğini ilgilendiren bir yeti olarak görülebilir ve us ise *anlama yetisi* kurallarının ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yeti olarak görülebilir. Böylece us hiç bir zaman ilk olarak deneyime ya da herhangi bir nesneye değil ama anlağa yönelir ve böylece ondaki bilgiler çoklusuna kavramlar yoluyla *apriori* birlik verir -bir birlik ki usun birliği olarak adlandırılabilir ve anlak tarafından başarılabilecek herhangi bir birlikten bütünüyle ayrı bir türdedir" (Kant, 1993:179). *Duyusallığın* verilerine birlik veren *anlama yetisi* ve *anlama yetisi*nin ilkelerine birlik veren *us*; ilk birlik verme edimi bilgiyi üreten meşru bir prosedür izlerken ikinci birlik verme edimi gayri meşru bir şekilde kategorilerin, bütünlüğe referansla oluşturulmuş apriori öncül altındaki zorunlu ilişkiselliğine ve tamlığına odaklanır. Bu odaklanma bir yanıyla aklın transzendent kullanımını gösterirken diğer yandan da sınır aşımının bu ilk örneği aracılığıyla aklın kuruntu üreten diğer işlemleri keşfedilmeye çalışılır:

> "Koşullar dizisi (ister fenomenlerin bireşiminde, isterse giderek genel olarak şeylerin düşünülmesinde olsun) koşulsuza dek uzanır ilkesini alalım. Nesnel geçerliliği var mıdır, yok mudur? Ondan görgül *anlama yetisi* kullanımı açısından hangi sonuçlar çıkar? Ya da bütününde bu tür nesnel olarak geçerli bir us ilkesi yoktur da yalnızca her zaman daha yüksek koşullara yükselerek dizinin tamamlanmasına yaklaşmak ve bu yolla bilgimize bizim için olanaklı en yüksek us birliğini getirmek için mantıksal bir kural mı vardır? Diyebilir miyim ki, usun bu gereksinimi bir yanlış anlama yüzünden saf aklın *transzendental* bir ilkesi olarak görülmüş ve çarçabuk nesnelerin kendilerinde koşulların dizisi açısından böylesine sınırsız bir tamamlanmışlık konutlanmıştır? Ve bu durumda büyük öncülleri (belki de bir konuttan çok bir sayıltı olarak) arı ustan alınmış ve deneyimden yukarıya bunun koşullarına doğru yükselen tasımların içerisine başka hangi yanlış anlamalar ve aldanmacalar süzülmüş olur? *Transzendental Diyalektikde* işimiz bunları yanıtlamak olacak" (Kant, 1993:181).

Açıkça görülmektedir ki, aklın mantıksal işlemlerinin kategoriyel bir bileşeni olan bütünlük idealinin, varlığın yapısı olarak düşünülmesinden doğan diyalektik, *koşullu* ile *koşulsuz* olan arasındaki ilişkinin -aslında tamamen epistemolojik olan bu ilişkinin- ontolojik olarak üretildiği diğer formları arayacaktır.[114] *Anlama yetisi*nin meşru ve mantıksal işleyişinin unsurlarının kategoriler olarak adlandırılmasına -yani Kant'ın, Aristoteles'in Platon'a yaptığı mantıksal müdahaleyi sahiplenişine- paralel olarak, *us*un sınırları aşan ve ontolojik bir mantık üretme iddiasının unsurlarına -yani Platoncu *episteme* anlayışının sonuçlarına- *idea* adını verecektir.[115] Açıkça Platoncu *idea*lara sınır çizen Aristoteles'ten yana tavır alsa da Kant, Platon'un *idea*larla ilgili tasarımının aklın bizi diyalektiğe götüren yapısal işleyişini tam olarak betimlediğini düşünür: "Platon, bilgi yetimizin salt görüngüleri bireşimli bir birliğe göre hecelemekten ve böylece onları deneyim olarak okuyabilmekten çok daha yüksek bir gereksinim duyduğunu ve usumuzun kolaylıkla deneyimin verebileceği herhangi bir nesnenin hiçbir zaman çakışamayacağı denli ötelere uzanan ve gene de olgusallıkları olan ve ne olursa olsun yalnızca beynin uydurmaları olmayan bilgilere yükseldiğini çok iyi anlamıştı" (Kant, 1993:183).[116]

Kant, Platon'un daha o zaman kavramış olduğu ve aklın kaçınamadığı bu yapısal zorunluluğun *idealar*a kadar yükselişinin de kaçınılmaz olduğunu söyleyecektir -ve bu durum Platon'un neden ilk dönem diyaloglarında mitoslara başvurduğunu da bize açıklar. Şöyle ki;

---

[114] *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* metninde Kant bu durumu daha açık olarak şöyle betimler: "her kuruntu yargının öznel temelinin nesnel sayılmasından ortaya çıktığına göre, aşkın kullanılışında saf aklın kendine ilişkin bilgisi, akıl kendi belirlenimini yanlış anladığı ve yalnızca kendi öznesiyle ve içkin kullanılışta bu özneye yol göstermekle ilgili olan şeyi aşkın bir şekilde kendi başına nesneye bağladığı zaman girdiği yanlış yoldan..." (Kant, 1995a:81).

[115] "nasıl saf *anlama yetisi* kavramlarını kategoriler olarak adlandırıyorsak, saf aklın kavramlarına da yeni bir ad vererek bunları *transzendental ideal*ar olarak adlandıracağız" (Kant, 1993:182).

[116] Kant burada, ontolojik bir düzalizme dayanılarak temellendirilen Platonik idealar teorisi yorumlarına karşı çıkmaktadır. Her ne kadar kimi diyaloglar için "abartılı" ifadesini kullansa da, bu sıfatın mitoslar için kullanıldığı çok açıktır. Platon'un tartışmalarının tüm ontolojik yorumlarına karşı Kant, "bu alanda yararlandığı yüksek dil daha yumuşak ve şeylerin doğasına daha uygun bir yoruma bütünüyle açıktır" (Kant, 1993:183) derken, Platon'un epistemolojik bir sınır içinde hareket ettiğine inanmaktadır.

*koşullu*dan *koşulsuz*a doğru yükselme arzusundaki akıl bu amacına ancak *koşullu*ların bir toplamı, yani *bütünlüğü* aracılığıyla varabilir. Buna göre *transzendental idea* koşulların toplamının kavramından başka bir şey değildir (Kant, 1993:186). Fakat daha derinlemesine bir bakış, koşulların bütünlüğü arzusu ve koşullular aracılığıyla koşulsuza uzanma çabasının, koşulların bütünlüğünün ontolojik karşılığı olduğu inancının öncül olarak barındırılması gerektiğini gösterir.[117] İşte bu yüzden Platon'un ilk dönem diyalogları mitoslar aracılığıyla bütünlüğün ontolojik uzamını varsaymak gibi heuristik bir ilkeyi kullanmak zorunda kalmış ve yine bu nedenden dolayı Aristoteles böyle bir ilkeye başvurmanın olanaksızlığı yüzünden diyalektiği endoksaların öncül olarak alındığı epistemolojik bir düzlemde kurgulamıştır. Kant'a göre de aslen ve sadece *transzendental* olarak geçerliliğe sahip olan bütünlük talebinin ontolojik bir öncüle başvurduğu her yerde paralojizmleri, antinomileri ve *saf aklın ideali*ni üretmesi bu nedenledir. Ve yine aynı nedenden dolayı, yani salt epistemolojik olanın ontolojik bir ilke olarak kurgulanmasından dolayı diyalektik de biri olumlu diğeri olumsuz iki sonuç verir:

> "Kolayca görünmektedir ki arı usun biricik amacı *koşullar yanında* (bunlar ister ilintililik, ister bağımlılık ya da isterse çakışıklık koşullar olsunlar) bireşimin saltık bütünlüğünden başka bir şey değildir ve *koşullular yanında* saltık tamamlanmlışlıkla hiç bir ilgisi yoktur. Çünkü bütün bir koşullar dizisini varsaymak ve böylece onu anlağa a prori sunmak için yalnızca birinciye gereksinir. Ama bir kez tam (ve koşulsuz) olarak verili koşul ortadaysa, dizinin ilerlemesi için hiç bir us kavramına gerek kalmaz; çünkü koşuldan *koşulluya* doğru her ileri adım *anlama yetisi*nin kendisi tarafından yerine getirilir. Bu yolda *transzendental*[118] *idea*lar yalnızca koşullular dizisinde

[117] "ama çok geçmeden görülür ki, ön tasımlar zinciri ya da dizisi, verili bir bilginin koşulları ya da zeminleri yanında çıkarsanınış bilgiler dizisi, başka bir deyişle us tasımlarının *yükselen dizisi* us yetisi karşısında *inen diziden,* usun arka-tasımlar yoluyla ilerleyişinden başka türlü davranmak zorundadır. Çünkü, ilk durumda bilgi salt koşullu olarak verildiği için, ona us aracılığıyla varmanın biricik yolu en azından dizinin koşullar yanındaki tüm üyelerinin verili oldukları (öncüller dizisinin bütünlüğü) sayıltısından geçer, çünkü önümüzde yatan yargı ancak bu varsayım altında *apriori* olanaklıdır" (Kant, 1993:189).

[118] *Transzendental* ifadesine burada dikkati çekmek gerekir; yani *idea* ancak özne tarafından epistemolojik bir yolda kuruglanmış ise ilkelere doğru yükselmeye hizmet eder demektedir. Gerçi apriori ve inancın bir gereği olarak baştan düşünülen *idea* da salt bir kurgudur, ama ontolojik olarak Varlık iddiasında bulunmakla *transzendental idea*dan ayrılır. İlki bilgimizin

koşulsuza, ilkelere yükselişe hizmet ederler. Ama koşulluya *inişe* gelince, hiç kuşkusuz usun anlak yasalarından yararlandığı oldukça geniş bir mantıksal kullanım alanı vardır, ama hiç bir *transzendental* kullanım yoktur; ve eğer böyle bir bireşiminin saltık bütünlüğünün bir *idea*sını, örneğin dünyadaki tüm *gelecek* değişimlerin bütün dizisinin bir *idea*sını oluşturursak, o zaman bu bir *düşünce-şey*dir ki, yalnızca keyfi olarak düşünülmektedir ve usun zorunlu bir varsayımı değildir. Çünkü koşullunun olanağı *sonuçlarının* değil ama koşulların *bütünlüğünü*[119] öngerektirir. Böyle bir kavram öyleyse burada biricik ilgi konumuz olan *transzendental* bir *idea* değildir" (Kant, 1993:190-91).

Diyalektiğin Görünümleri: *Transzendental* İdealar (Paralojizm, Antinomiler ve Saf Aklın İdeali)

Buna karşın, düşünce-şey'lerden ayrı olarak aklın zorunlu diyalektik işleyişi üç başlık altında *transzendental idea*lar üretir. Özne, nesne ve özne ile nesenin özdeşliğine yönelen akıl bu üç temel epistemolojik sorunu ontolojik tözsellikler tasarlayarak aşma amacındadır ve bunun sonucu olarak "ilkin *tam özne idesini (tözsel olanı),* ikinci olarak *koşulların tam dizisi idesini,* üçüncü olarak da *bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde* belirlenmesini içerir. İlk ide Psikolojik, ikincisi kosmolojik, üçüncüsü de teolojiktir. Üçü de her biri kendi tarzında olmakla birlikte, diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından, saf aklın bütün diyalektiğinin -; paralogismlere, antinomiye ve sonunda saf aklın *idea*line bölümlenmesi buna dayanır" (Kant, 1995a:83).

Aklın, özneyi ilineksel bileşenleri aracılığıyla tanımlanmaktan kurtararak ona tözsel bir varoluş verme arzusundan üretilen *psikolojik ide* paralogism olarak ortaya çıkar ve sonuç ise öznenin tözsel kalıcılığının adresi olarak *ruh*un gösterilmesidir. Aslında sadece bir ide olan

genişletilmesinin bir koşulu olarak diyalektiğin olumlu sonucunu verirken, ikincisi ise kuruntunun mantığını üreten bir akıl yürütmedir: "şimdi, *transzendental* us kavramlarına ilişkin olarak onların *yalnızca idelar* olduklarını söylemek zorunda olsak da, bu gene de ne olursa olsun onları gereksiz ve boş olarak görmek demek değildir. Çünkü, onlarla *hiç bir nesne belirlenemiyor olsa da* [italik vurgular bana ait], temel ve göze çarpmayan bir yolda *anlama yetisi*ne onun genişlemiş ve tutarlı kullanımının kanonu olarak hizmet edebilirler. Anlak, onlara kendi kavramlarına göre olduğundan daha çok bilgi edinmiyor olsa da, onlardan bu bilgi açısından daha iyi ve daha kapsamlı yönlendirim bulur" (Kant, 1993:188).

[119] İtalik vurgular bana ait.

tözün ontolojik olarak kurgulanmasına, yani diyalektiğin klasik işleyişine dayanan bu sonuç *kendinde şey* ve *fenomen* arasındaki ilişkiye benzer olarak üretilir: "nasıl cisim yalnızca (uzamda) dış görü anlamında değil bu görünüşün temelinde bulunan *kendi başına şey* anlamına da geliyorsa, *ben varım* önermesindeki 'ben', yalnızca zamanda bir iç görünün nesnesi olmayıp bilincin öznesi de olduğundan" (Kant, 1995a:90) uzamda da varlıksal bir şey olarak tasarlanır. Platon'un ilk dönem diyaloglarında, genellikle mitoslarla ilgisinde, *idea*ya verili evrende herhangi bir karşılık bulamadığında öznenin tözselliğine geri dönüşü ayrı bir ontolojik uzamdan verili dünyaya düşüş aracılığıyla tasarlanıyordu. İdealarla varolanlar arasındaki ilişki kalıcılık barındıran ruhun tözselliği ile kurulurken diyalektik de kalıcılık barındıran bu tözselliğin derinliklerindeki bilginin açığa çıkartılmasının bir yoluydu; şimdi ise Kant tersten bir biçimde, aynı çabanın tözün ide olarak inşa edilmesi süreci olduğunu söylemektedir. Aristoteles ise tözsel olan ve kalıcılık barındıran özneyi Platon gibi ruhsal ve evrensel olarak geçerli bir şekilde tasarlamak yerine -bilgi görüşleri arasındaki farka koşut olarak- birinci tekil şahsın yaşamına zamandaş bir kalıcılık barındıran biçiminde belirlemiştir. Kant Aristoteles'le bu konuda tam bir uyum içindedir: "Şimdi, bütün olanaklı deneyin öznel koşulu yaşamdır, ancak yaşamda ruhun kalıcılığı sonuç olarak çıkarılabilir; çünkü insanın ölümü her türlü deneyin sonudur. Bu, tersi gösterilmedikçe -ki sorun olan da budur-, deney nesnesi olarak ruh için de söz konusudur. Demek ki ruhun kalıcılığı ancak insanın yaşamında gösterilebilir (ki bunun kanıtlanmasına izin verilebilir), ölümden sonra değil (ki aslında biz bununla ilgileniriz); bunun genel nedeni de töz kavramının kalıcılık kavramına zorunlu olarak bağlı görülmesi gerektiğinden, bunun ise ancak olanaklı deneyin bir ilkesine göre ve ancak deney için olabileceğindendir" (Kant, 1995a:88-9). Aristoteles'in Platon'a -ama yalnızca ilk dönemdeki diyaloglarına- çekmiş olduğu sınırın Kant tarafından bir kez daha onaylanması anlamına gelen paralogizm tartışması ancak yaşam boyunca epistemolojik bir kalıcılık olarak belirlenebilecek olan öznenin tözselliğinin tüm zamanlar için geçerli ontolojik bir kalıcılık olarak tasarlanması nedeniyle diyalektiğin bir görünümünü bize vermektedir.

Fakat öznenin tözselliği tartışmasında Aristotelesle kesişen bu yollar, Kant için sadece *anlama yetisi*nin mantıksal formları olan kategorilerin Aristoteles tarafından aynı zamanda varlığın formları olarak tasarlanması kavşağında ayrılır. Keza Kant, kategorilerin, salt formel olsalar dahi *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* olarak da tasarlanmasının diyalektiğin kozmolojik ideler biçiminde görünüşe gelmesini sağlayan antinomileri oluşturduğunu düşünür. "... görünüşlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca deneyde geçerli ilkeler olarak değil, alışılageldiği gibi genel olarak *kendi başına şeyler* için de geçerli diye kabul edince" (Kant, 1995a: 93) ortaya çıkan antinomiler, deneyimde ancak koşullu olarak verilenin koşullar zincirinin tamlığına odaklanır. Koşullu olanın koşuluyla bağlantısını eksiksiz kurma denemesi öyle bir yolda genişletilir ki artık deneyimin hiç bir şekilde denetim sağlayamayacağı bir sınırda aklın bütünlük ideali varlığın bütünlüğü *idea*sına dönüşür. Zamansal olarak geçmişe ve geleceğe, uzamsal olarak ise uzamın bütünlüğüne odaklanan aklın diyalektik devinimi, nesnesini tüketmesi hiç bir zaman mümkün olmayan bu yolda dört temel antinomi üretir:

1. *Önerme*

Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır
Dünyanın uzam ve zaman bakımından sonsuzdur

2. *Önerme*

Dünyada her şey yalın olandan oluşur
Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır

3. *Önerme*

Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır
Özgürlük yoktur her şey doğadır

4. *Önerme*

Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır
Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır[120]

Tümel olmaları nedeniyle mutlak surette birbiriyle çelişen bu karşılıklı iddialar esas olarak aklın hiç bir zaman vazgeçemeyeceği ama

[120] Kant, 1995a:92-3

tam olarak da bir tercih yapmasının mümkün olmadığı bir yolda ortaya çıkarlar. Her şeyden önce aklın bütünlük ideali ve bu yoldaki zorunlu işleyişi tüm zaman ve mekânın kuşatılması ya da tüketilmesi gerekliliğine bizi göndermektedir; fakat öznenin, herhangi bir nesnesini bu şekilde tüketme ihtimali yoktur, bu yüzden de zaman ve mekân, düşünen insan özneleri için ancak ve ancak *duyusallığın* apriori formları olarak işlev görebilirler. Onları varlığın formları olarak düşünmek bütünlük hakkında iddiada bulunan bir öznenin tüm zaman ve mekânı kuşatan bir özne olarak tasarlanması anlamına gelir ki tekil bir insan öznesinin böyle bir imajı düşünülemez. Bu yüzden Alman İdealizmi bütünlüğü kurma arzusunu tekil bir özne üzerinden değil tekil öznelerin tarihsel sürekliliği içinde ortaya çıkan ve onlardan bağımsızlaşan *tin* aracılığıyla çözme yoluna gitmiştir.[121] Kant'ın bizzat kendisi de tinin bu tarihsel yolculuğunu *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* metninde göstermiştir. Fakat Kant salt heuristik biçimde kullandığı tin ilkesini ontolojik bir yapı olarak göstermekten kaçınmış, bilgi kuramına koşut bir biçimde, inceleme nesnesi olan tarihi daha derli toplu anlayabilmenin metodolojik bir örneği olarak diyalektiği kullanmıştır: "Gerçi biz, doğanın tasarısının gizli mekanizmasını kavrayabilecek kadar uzak görüşlü değiliz, ama başka türlü baktığımızda, plansız bir karmaşım olarak kalacak eylemlerin hiç olmazsa bütünüyle ele alındıklarında bir *sisteme* göre olup bittiklerini anlamamız için bu düşünce bir rehber[122] olabilir" (Kant, 2006:44). Zaten 'rehber olma'nın ötesindeki her ele alış biçimi, düşünmenin idealitesini varlığın yapısı olarak kurma denemesi kuruntunun mantığı olarak adlandırılan ve aklımızın çok sık içine düştüğü bir hatayı inşa etmek anlamına gelecektir.

---

[121] Bu demek değildir ki Kant, düşünen özneyi salt bir tekillik olarak kurguladı: bizzat kendisi de bilgi ya da tarih sorununu türün kendisini referans olarak çözme amacındaydı ve tin kavramının içermiş olduğu anlama Alman İdealizmi'nin bu kavramı felsefesinin merkezine koymasından önce vakıftı: "İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil ancak türde gelişebilir" (Kant, 2006:32).

[122] Kant, yapmış olduğu işin yanlış anlaşılmasını ve kendi çizdiği sınırların bizzat kendisi tarafından aşılmadığını göstermek için metnin sonuna da şu uyarıyı yerleştirir: "apriori bir kuralı belli bir ölçüde izleyen bu genel tarih düşüncesiyle, asıl, empirik yazılan tarihi geri itmek istediğimi söylemek, niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem sadece, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik bir açıdan neye girişebileceği ile ilgilidir" (Kant, 2006:46).

Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta söz konusudur. Daha önce belirttiğimiz gibi, Kant'a göre akıl tamlığa ulaşma arzusu aracılığıyla her ne kadar antinomileri üretiyor olsa da, bu antinomilerin ortaya çıkması varlıkta bulunan *kendinde şey*in gizeminin aklın kavrayış sınırlarının dışında kalması değil, varlığın böyle bir gizeminin hiç olmayışıdır. Öyle ki, daha sonra Hegelci diyalektiğin merkezi kavramı olan *deneyim* içeriği itibarıyla Kant tarafından çok önceden keşfedilmiştir bile: bilginin, bu bilginin nesnesinin ve bilginin bilgi nesnesi ile ilişkisini kuran ölçütün sürekli dönüşümünü ifade eden diyalektik ilişki *kendinde şey*in de, düşünmenin bu deneyimi aracılığıyla kurulduğunu ve yine diyalektiğin sürekli olarak *kendinde şey*i tekrardan inşa ettiğini söylemektedir: "İnsanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan bir doğa planı uyarınca genel dünya tarihini işleyecek bir felsefi girişim olanağının bulunduğunu, *hatta bunun doğanın amacını daha da ilerletebileceği kabul edilmelidir*"[123] (Kant, 2006:44). Bilen öznenin kendi kendisini bilgi nesnesi konumuna getirerek inşa edilmiş öznenin tözsel kalıcılığı olarak ruhun üretilmesine (ve onun sonucu olan paralogizme) denk biçimde bu sefer de varlığın anlamlı bütünlüğünün üretilmesi çabasıyla (ve onun sonucu olan antinomilerle) karşılaşırız. Her ikisinde de bizzat epistemolojik olarak üretilmiş olanın tözsel varlığı olduğu kuruntusu söz konusudur.

Pratik Aklın Eleştirisi metninde Kant, ister teorik isterse de pratik alanda olsun saf aklın her zaman bir diyalektiği olduğunu söylemekte, koşulludan koşulsuza doğru yükselme aşamasında epistemolojinin uzamından ontolojinin uzamına doğru kaymayı kuruntu ve yanlış bir yol olarak saptamaktadır. Ama aklın üretmiş olduğu bu antinomiyi bu zamana kadar girilmiş en yararlı yanlış yol olarak betimler (Kant, 1999:117). İmdi, söz konusu dört antinominin ilk ikisi Kant tarafından *antinomilerin matematiksel sınıfı* olarak belirlenir, çünkü bu antinomilerdeki tez ve antitez ontolojik zeminin türdeşliğini zorunlu olarak

[123] italik vurgu bana aittir; nedeni ise daha önceden *kendinde şey* olarak tasarlanmış doğanın planının aklın diyalektik işleyişi sayesinde değişebileceği, ilerletilebileceği söylenmektedir. Bu ifadeler *kendinde şey*in değişmeyen ve devinmeyen bir giz değil, bizzat akıl ve onun diyalektik işleyişi sayesinde inşa edilen epistemolojik bir ürün olması anlamına gelir. Öyleyse Kantçı diyalektik *bizim için* üretilmiş olan bilginin *kendinde* bir varlığa sahip olarak kurgulanmasının adıdır.

şart koşar (Kant, 1995a:96). Aynı ontolojik zemindeki birbirini çelen iddialardan en azından birinin doğru olduğunu düşünmek akla uygun gözükse de Kant zaman ve mekânın *kendinde şey*lerin değil *duyusallığın* bir özelliği olduğunu iddia eder ve burada verilecek her yargının bir kuruntu olacağını söyler.[124] Burada *bilgi* açısından olumsuz ama bilgimizin sınırlarını genişletmenin yegâne yolu olan *bilinçlilik* açısından olumlu olan sonuca karşılık *antinomilerin dinamik sınıfında* (Kant, 1995a:96) tamamen "pozitif" sonuçlar söz konusudur. Son iki antinomi antinomilerin matematiksel sınıfındakiler gibi türdeş bir ontolojik zemini gerektirmez.[125] İlk olarak özgürlük, doğa nedenselliğinin temel belirleyen olduğu bir ontolojik zeminde reddedilirken bir başka ontolojik zemin olarak toplumsallığın uzamında kabul edilir. Böylece diyalektik çatışkı düal bir ontolojik zeminin kabulüyle çözülür. Fakat diyalektiğin devinimini bu ontolojik parçalanma aracılığıyla durdurmak mümkün görünmemektedir; akıl şimdi de toplumsallığın uzamındaki ilişkiler için, *şimdi ve buradayı* yargılayabilecek ilkeleri oluşturabilmek amacıyla bu uzamdaki bir rasyonalitenin keşfine odaklanarak koşulludan koşulsuza doğru olan yolculuğunu sürdürür.

"Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır" ifadesinin tezini oluşturduğu dördüncü antinomi böylece doğa nedenselliğinin örneğini oluşturduğu bir yasalılığın, toplumsallığın uzamındaki bir rasyonaliteye denk düşen koşutunun peşine düşer. Amaçlar krallığı olarak adlandırılan bu ontolojik zeminin bütününün ve dolayısıyla ancak bu bütün içinde anlamlı olabilecek ahlaki, politik vs. edimlerin kendine göre yargılanacağı en yüksek nedeni üretmek amacıyla da akıl *saf aklın ideali*ni inşa eder. "Akıl burada, psikolojik ve kosmolojik ide-de olduğu gibi deneyden yola çıkmayıp, nedenler dizisinde yükselerek,

---

[124] "şimdi, uzam ve zaman bakımından dünyanın boyutlarını sorarsam, sonsuz olduğunu söylemek kadar sonlu olduğunu söylemek de, bütün kavramlarım açısından aynı derecede olanaksızdır. Çünkü ne birini ne de diğerini deney içerebilir, çünkü ne bir *sonsuz* uzamın veya sonsuz olarak akmış bir zamanın, ne de dünyanın boş bir uzamla sınırlanması veya daha önce geçmiş boş bir zamanın deneyi olanaklıdır; bunlar yalnızca idelerdir. ... uzam ve zaman... yalnızca tasarımlama yollarıdır; sırf bir tasarımlama yolu olan bir şeyin tasarımlarımızın dışında da varolduğunu söylemek de açıkça çelişkilidir" (Kant, 1995a:95).

[125] "matematiksel bağlantı, (boyutlar kavramında) bağlantı içine sokulanın türdeşliğini zorunlu olarak şart koşar; dinamik antinomiyse bunu hiç gerektirmez" (Kant, 1995a:96).

elden geldiğince bu diziyi mutlak olarak tamamlamaya yönelme yanılgısına düşme yerine tamamen koptuğu için ve genel olarak bir şeyin mutlak tamlığını oluşturacak olanı sırf kavramlardan -dolayısıyla son derece yetkin bir ilk varlık idesi aracılığıyla- diğer herşeyin olanağını, dolayısıyla gerçekliğini belirlemeye giriştiği için; burada, deney dizisinde olmadığı halde deney uğruna -deneyin bağlantılılığını, düzenini ve birliğini kavrayabilmek amacıyla- düşünülen varlığı varsaymak" durumunda kalır (Kant, 1995a:102). Fakat Kant yine de aklın diyalektik hareketi aracılığıyla inşa edilen *saf aklın ideali*ni 'iyi', dolayısıyla ahlaklılık alanı için epistemolojik bir zorunluluk olmaktan daha öteye taşımaz. "Tanrının varlığını ahlaksal bakımdan kabul etmek bir zorunluluktur" (Kant, 1999:136), çünkü en yüksek anlamda üretilmiş bir iyi zorunlu olarak *en yüksek asli bir iyi*nin referansına ihtiyaç duyar; ahlaklılık bunu *ideatik* bir koşul olarak öne sürer, diyalektik hareketin bu sonucu ontolojik olarak tasarlandığında ise sonuç kuruntudur.[126] Bu nedenle toplumsalın uzamında pratik aklın saf akla önceliği söz konusudur[127] ve bu alandaki tüm bilgi aklın diyalektik hareketi

---

[126] "*Transzendental idea*nın böyle bir kullanımı [ontolojik kabulü] onun belirlenim ve kabul edilebilirlik sınırlarının ötesine geçer. Çünkü akıl onu yalnızca tüm olgusallığın *kavramı* olarak genelde şeylerin tam belirleniminin temeline koymuştur -tüm bu olgusallığın nesnel olarak verili olmasını ve kendisinin bir 'şey' oluşturmasını istemeksizin. Böyle bir 'şey' salt bir yapıntıdır ki onunla *idea*mızın çoklusunu tikel bir varlık olarak bir idealde birleştirir ve olgusallaştırırız" (Kant, 1993:286). Yine bir başka yerdeki şu cümlerle de Kant'ın düşüncesini göstermek açısından belirleyicidir: "En yüksek varlık ideali bu gözlemlere göre usun *düzenleyici bir ilkesinden* başka bir şey değildir -bir ilke ki, evrendeki tüm bağıntıyı sanki herşeye yeterli bir zorunlu nedenden kaynaklanıyormuş gibi gösterir, ve böylece bu bağıntının açıklanmasında evrensel yasalara göre zorunlu ve dizgesel bir birliğin kuralını bunun üzerine dayandırmamızı sağlar. Ama bu ideal, *kendinde* zorunlu bir varoluşun öne sürümü değildir. Aynı zamanda *transzendental* bir aldanmacadan ötürü bu biçimsel ilkeyi oluşturucu bir ilke olarak tasarımlamak ve bu birliği tözselleşmiş olarak düşünmek [aynı psikolojik idede ruhun tözselliğinin öne sürülmesi gibi -y.n] kaçınılmazdır. ...ve böylece bir *düzenleyici ilke* bir *oluşturucu ilke*ye dönüştürülür. Böyle bir dönüşüm evren ile görelilik içinde saltık olarak (koşulsuz olarak) zorunlu olan bu en yüksek varlığın kendi için bir şey olarak görülmesiyle kendini açığa vurur. Hiç bir kavram bu zorunluluğu anlatmaya yetenekli değildir, ve onunla varoluşun özdeksel ve tözsel koşulu olarak değil ama yalnızca düşüncenin biçimsel koşulu olarak benim usumda karşılaşılmış olmalıdır" (Kant, 1993:300). Bu ve benzeri örnekleri sayıca çoğaltmak mümkünse de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transzendental Diyalektik* bölümünün üçüncü ana kesim dördüncü kesim başlığının *Tanrının Varoluşunun Varlıkbilimsel Bir Tanıtının Olanaksızlığı* başlığı tek başına yeterlidir.

[127] Pratik aklın bu önceliği daha sonra Fichte aracılığıyla Alman İdealizmi'nin tartışma evreninin ve kavramsal haznesinin zeminini oluşturacak ve Fichteci *öznel idealizm* ve onun Kantçı

aracılığıyla üretilir. Yine burada dikkat edilmesi gereken nokta, *saf aklın idealin*in salt *idea*tik bir yapılandırma olmasından kaynaklı, yani verili olanların belirlenimlerinin kendisine bakılarak yapılacağı bir referans noktası -ama içeriksiz bir referans noktası- olmasından kaynaklı edimlerimizin sonuçlarına dair bilgisel bir sonuçla değil, edimlerimizin gerçekleşmesinin ya da değerlendirilmesinin bilinçle olan ilişkisiyle karşılaşırız. Bu yüzden koşulsuz buyruk -her ne kadar kendisi de ide olan 'insan' kavramı aracılığıyla içeriklendiriliyor gibi gözükse de- formel[128] olarak sunulur. Böylece hem Platon'un son dönemlerindeki, hem de Aristoteles'in diyalektik anlayışına benzer olarak Kant'da da diyalektik, bilgi üretim sürecinin bilinci olarak iş görür; fakat Platon ve Aristoteles de aklın olumsal olarak kullandığı bu metod Kant'da aklın zorunlu işleyişine dönüşürken, -bu büyük kırılma ile birlikte- kendi tarihinde yeni bir dönemin de yolunu açar.

Çelişkilerin Nesnelleşmesinin Olanağı Olarak Kantçı Diyalektik

> *"... anlama yetisi bilgisinin dizgesel ya da ussal birliği mantıksal bir ilkedir. Görevi anlama yetisinin kendi başına kurallar vermediği yerlerde ona idealar yoluyla yardım etmek ve aynı zamanda anlama yetisi kurallarının türlülüğüne bir ilke altında birlik sağlamak ve böylelikle bunu elinden geldiğince tutarlı kılmaktır"* (Kant, 1993:310).

Yalnızca varsayımsal ve ussal olan bilgiye dizgesellik kazandırma eyleminin mantıksal yapısının varolanlar arasındaki ilişkiler için de aranmasından oluşan *kuruntu,* kendisine dair bir farkındalığı kendi işleyişi ile birlikte barındırıyorsa sorun teşkil etmez; aksine ahlaklılık alanının ve toplumsallığın inşasının yegâne yolu da aklın bu diyalektik işleyişidir. "Bunlar deneyimin gelişiminde bulgulatıcı ilkeler olarak oldukça iyi sonuçlarla kullanılabilirler; ama gene de bunun için *transzendental* olarak çıkarsanamazlar" (Kant, 1993:315).

---

diyalektiğine karşı Schelling'te *nesnel idealizm* ve Hegel'de *mutlak idealizm,* dolayısıyla da diyalektiğin alacağı yeni biçim bu tartışma üzerinden şekillenecektir.

[128] Ki zaten böyle olması da Kant'a göre bir zorunluluktur: "tüm bireşimli apriori bilgi yalnızca olanaklı bir deneyimin *biçimsel* koşullarını anlatıyor olması yoluyla olanaklıdır" (Kant, 1993:306-7).

Bu bağlamda bir şeyin aklımıza *mutlak* olarak verilmesi ile yalnızca *idea* olarak verilmesi arasında büyük bir ayrım vardır. Kant, ilk durumda kavramlarımızın nesneyi belirlemek için kullanıldığını, ikincisinde ise yalnızca bir şema ile görünüşler çokluğuna birlik veren ve hiç bir şekilde nesneyle ilgili olmayan heuristik bir akıl yürütmenin söz konusu olduğunu söyler. Diyalektiğin bu şekildeki kullanımı bilgimizi olanaklı deneyim nesnelerinin ötesine genişletmektense deneyimin empirik birliğini genişletmiş olur. Bu durumda *idea* oluşturucu değil düzenleyici bir ilke olarak kullanılmıştır ve bu kullanım akıl açısından da olgusallık açısından da son derece meşrudur.[129]

> "Us birliği dizgenin birliğidir ve bu dizgesel birlik usa onu nesneler üzerine genişleten bir ilke olarak *nesnel* yolda değil ama nesnelerin tüm olanaklı görgül bilgisinin üzerine genişleten bir düzgü olarak *öznel*[130] yolda hizmet eder. Gene de, usun görgül anlak kullanımına verebileceği dizgesel bağlantı yalnızca onun genişlemesini ilerletmekle kalmayıp bunun doğruluğunu da sağlama bağladığı için, böyle bir dizgesel birliğin ilkesi o denli de nesneldir, ama belirsiz bir kipte; onun doğrudan nesnesi açısından bir şeyi belirleyebilecek oluşturucu bir ilke olarak değil, ama salt düzenleyici bir ilke ve düzgü olarak, öyle ki bu yolla usun görgül kullanımı anlağın bilmediği yeni yolların açılmasıyla sonsuza (belirsizliğe) dek ilerletilip sağlamlaştırılabilir ve bu görgül kullanım yasalarına hiç bir zaman en küçük bir biçimde aykırı olmaksızın yapılabilir" (Kant, 1993:321).

Deneyim aracılığıyla hiç bir şekilde sağlanamayacak olan bu birlik, *kendinde* edimsel bir şey olarak ele alınamasa ve yalnızca *belkili* olarak kabul edilse de, us için vazgeçilmez ve zorunlu olan empirik *anlama yetisi* bilgisinin birliği bu yolda sürekli olarak genişletilebilir ve görüler çokluğuna birlik vermeye çalışan şemalar inşa eder. Aklın zorunlu işleyişi aracılığıyla kurulan bu şemaların (herhangi birisinin) ontolojik boyutta ele alınması ise usun birlik sağlayıcı işlevinin

---

[129] "Çünkü *idea*ya karşılık düşen bir şeyi, bir birşeyi, ya da edimsel bir varlığı konutlamamız şeylere ilişkin bilgimizi aşkın kavramlar yoluyla genişlettiğimizi ileri sürmek anlamına gelmez; çünkü bu varlık yalnızca *idea*da temel olarak yatar, *kendinde* değil, ve dolayısıyla yalnızca bize usun görgül kullanımının kuralı olarak hizmet etmesi gereken dizgesel birliği anlatır, ve gene de bunun bu birliğin zemininin ya da ya da böyle bir varlığın neden olarak ona dayanak olan iç özelliğinin ne olduğu üzerine hiç bir şeyi karara bağlamaksızın yapar" (Kant, 1993:319).

[130] italik vurgular bana aittir.

kesintiye uğratılması, diyalektik işleyişin durdurulması (Alman İdealizmi ve Hegel'de diyalektiğin üzerinde bir düşünme biçimi olarak spekülatif düşüncenin koyutlanması da tam bu nedenledir) ve insana özgü aklı kullanma ediminin askıya alınmasıdır. Eğer aklın diyalektik hareketi askıya alınmaya çalışılır ve "ereksel birlik ilkesinin edimselliği tözsel olarak ele alınarak yola çıkılır ve böyle bir en yüksek anlık kavramı *kendinde* hiç bir biçimde ulaşılır olmadığı için, insanbiçimsel olarak belirlenirse, sonra doğa bir bakıma diktatörce bir baskıyla ereklere uymaya zorlanır" (Kant, 1993:325). İşte tam da burası aklın kendi içinde üretmiş olduğu çelişkilerin toplumsal ve dolayısıyla siyasal olanın uzamına taşındığı yere işaret eder. Hegel, tam da bu yüzden Kant'ın, aklın yanlış bir kullanımının sonucu olarak gördüğü çelişkileri diyalektiğin esas itici gücü olarak görmüş ve bilginin üretim sürecini toplumsalın uzamından ayrı olmayan tarihsel-toplumsal bir gelişim seyri içinde ele almıştır.

Genel olarak aklın görülerden başlayan ve *anlama yetisi*nin kategorilerinden geçerek *dar anlamda aklın idea*ları ile sonuçlanan bilgi üretim sürecinin diyalektik yapısı insanı "yalnızca yargılar açısından aldatmaz, ama bu yargılara yönelik ilgi nedeniyle çekici ve her zaman doğaldır ve bu yüzden bütün bir gelecekte de sürecektir" (Kant, 1993:329). Fakat burada diyalektiğin epistemolojik işleyişini ontolojinin kategorilerine sirayet eden biçimde kullanırsanız kuruntuyla karşılaşmanız kaçınılmaz olacaktır. Bu yüzden Kant kitabın sonunda -defalarca tekrarladığı- şu uyarıyı bir kez daha yapar:

> "Böylece bize başlangıçta bilginin tüm deneyim sınırlarının ötesine genişletilmesinden daha azı için söz vermemiş görünen arı-us, doğru olarak anlaşıldığında, düzenleyici ilkelerden başka bir şeyi kapsamaz ki, bunların görgül anlak kullanımının erişebileceğinden daha büyük bir birliği buyursalar da, çabalarının hedefini öylesine uzağa koymakla onun dizgesel birlik yoluyla kendi kendisi ile bağdaşmasını en yüksek düzeye çıkarırlar; ama eğer bunlar yanlış anlaşılacak ve aşkın bilgilerin oluşturucu ilkeleri olarak görülecek olursa, göz kamaştırıcı ama ama aldatıcı bir yanılsama yoluyla *inandırıcılığa*[131] ve imgesel bilgilere neden olur, ve böylelikle çelişkiler ve çatışmalar üretirler" (Kant, 1993:328).

[131] italik vurgu bana aittir.

Alman İdealizmi, olumsuz olarak görülen bu çelişkileri bilinçliliğin ve bilginin tarihsel ilerleyişinin temel dinamiği olarak görürken, aklın söz konusu iddialarının sadece bilişsel olarak değil toplumsalın ontolojik uzamında da çelişkiler ürettiğini görecek ve Kant tarafından aklın zorunlu işleyişi olarak görülen diyalektik hareket bilişselin olduğu gibi giderek tüm varlığın devinimini sağlayan bir zorunluluk olarak görülecektir; ya da devamında söz konusu çelişkilerin bizzat gerçeklikteki çelişkilerin bir yansıması olduğu iddia edilecektir.

Değerlendirme:

Akıl Yürütmenin Olumsallığından Aklın Mantığına

> *"... idealizmin en küçük öğelerini reddeden, kendinde şeyin nesnel olarak gerçek, tümüyle bilinebilir ve bu yanlı olduğunu, yani bunun temelde görüntüden farklı olmadığını, yani insanın tek başına bilincinin ve insanlığın kolektif bilincinin gelişmesinin her adımda görüntüye dönüştüğünü gösteren canavar insanların ortaya çıktığını görünce üstlerini yırtmaya, başlarını kuma gömmeye başladılar. İmdat! diye bağırdılar, bu materyalizm ile Kantçılığın birbirine yasa-dışı karıştırılmasıdır"* (Lenin, 1988: 16-17).

Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* metninde Mach ve Machçılar'ın Kant yorumunu eleştirirken, diyalektiğin Kant'ın metinlerinde almış olduğu biçimin materyalist bir kritiğe tabi tutulmasından da önce idealistlerin ve özellikle de Hegel'in elinde nasıl güçlendiğini oldukça yerinde bir şekilde tespit etmişti. Aklın zorunlulukla işleyen diyalektik hareketinin ürünlerinin çelişkili yapısının sadece (Kant'ın çok yerinde bir şekilde dörtle sınırladığı) çözülemez antinomiler üretmediğini, yaşamın tüm alanında benzer yargıların karşı karşıya geldiğini ve buralardaki çelişkinin 'aşılarak' her defasında yeni bir çelişkinin unsuru haline gelmesinin insan bilinçliliğinin kolektif, tinsel diyalektik gelişimini betimlediğini düşünen Alman İdealizmi -ve onun doruğu olarak Hegel- Lenin tarafından, (Hegel'in eserlerinin, özellikle de *Mantık* Bilimi'nin okuma notlarından oluşan) *Felsefe Defterleri*'nin neredeyse her sayfasına düşülen *très bien*[132] notuyla,

[132] *Fr.* Çok iyi.

diyalektiğin tarihsel bir uğrağını -ve bir kırılmayı- ortaya çıkardığı için -tahmin edilebileceği gibi materyalistçe çizilen bir sınırla da olsa- övülüyordu. Lenin bu övgüsünde haksız sayılmazdı; gerçekten de Platon, Aristoteles ve Kant'ın diyalektiği kavrayış biçimlerinin tarihsel ve de diyalektik gelişimi karşısında Alman İdealizmi'nin diyalektiği büründürdüğü biçim niteliksel bir sıçramayı gözler önüne seriyordu. İşte bu niteliksel kopuş, Platon ve Aristoteles diyalektiklerinin Kant aracılığıyla derlenip toparlandığı, kendi *kavramına* ulaştırıldığı, diyalektiğin tarihsel bir momentinden kopuştur. Bu tarihsel moment elbette ki *"son"* metaforuna uygun olarak Kant'tan yola çıkılarak *spekülе* edilebilir. Diyalektiğin bu ilk momentinin belirginleştirilmesinde *Minervanın Baykuşu*nun yuvası Kant'ın hanesidir.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* metninde esas olarak yeni bir mantık inşa etme arzusundadır. Bugüne kadar gelen formel mantık her ne kadar *düşünmenin bilimi* olarak adlandırılsa da düşünme ile varolanlar arasındaki ilişkinin içeriğine dair söyleyecek hiç bir şeyi yoktur. "Yalnızca yargıda bulunmak için bir kanon olmasına karşın nesnel öne-sürümler için bir organonmuş gibi" kullanılan bu mantık "bu sözde *organon* işlevinde alındığı zaman diyalektik olarak adlandırılır" (Kant, 1993:69). Bir başka biçimde söylendikte, salt ussal olanın gerçeklik[133] olarak da kavrandığı her durum ya da epistemolojik bir idenin ontolojik bir gerçeklikmiş gibi düşünüldüğü her durumda, Kant'a göre diyalektik işbaşındadır. Bu yönüyle sofistlerin, bilgisiziliklerini gizlemek için

[133] İşte ussal olan ile gerçek olan arasındaki bu yarılmaya karşı Hegel "ussal olan gerçek, gerçek olan ussaldır" ifadesini kullanır. Açıkça Kant'ın düşünme ile varlık arasına yerleştirdiği üzerine köprü kurulamaz uçuruma karşı bir tepki olarak kullanılan bu ifade her iki filozofun kuramsal yapılarının nasıl yorumlandığına göre değişebilir. Hegel'in *Tin*ini *mutlak*ın tarihte açılan bağımsız öznesi olarak görenler -ve doğal olarak *tözü özne olarak da görmek gerekir* ifadesindeki tözü insan öznelerinden bağımsız uzamsal-tanrısal bir öznenin açınımı olarak görenler- bu yönüyle varlığın kendini ifşası henüz tamamlanmamış olsa da her bir uğrağın, yolu döşeyen süreçleri inşa etmesinden dolayı ussal olduğunu düşünürler. Bu durumda Hegel'in Kant'a karşı çıkışı Kant'ta varlığın bir rasyonalitesi olmadığı yönlü ifadelerine yönelir ve tersini iddia eder. Aynı ifadenin bir başka yorumunda ise, ilk yorumun tersi biçimde, gerçek olanın ancak ussal bir faaliyet yürüten insan öznelerinin inşası olabileceği ve bunun ötesinde *kendinde şey* kavramında içerildiği düşünülen bir başka varlıksal rasyonalite olmadığı iddia edilir. Bu durumda da Kant'ın varlığın bir rasyonalitesi olabileceği ihtimalini barındırdığı düşünülen *kendinde şey*in tasfiyesi söz konusudur. İlk yorumla ilgisinde diyalektik kendinden mantıksal olan bir sürecin zorunlu hareketi olarak ortaya çıkarken ikinci durumda ise (insan olarak) öznenin kolektif hareketinin bir cisimleşmesi olan tinin tarihsel yolculuğu söz konusudur.

mantığın gerektirdiği yöntemsel sağlamlığa öykünen akıl yürütmeleri (ki Aristoteles aynı rahatsızlıktan kaynaklı olarak *Retorik*'te iki tarz diyalektiği birbirinden ayırmaya çalışmıştır) ve yine aynı mantıksal işleyişe öykünerek oluşturulan tanrı kanıtlamaları, formel mantığın hiç de söz sahibi olmadığı ontolojik uzamda kullanılmasından kaynaklı olarak diyalektik adıyla anılır; "çünkü mantık bize bilginin içeriği üzerine hiç bir şey öğretmediği, tersine yalnızca *anlama yetisi* ile bağdaşmanın biçimsel koşullarını ortaya koyduğu için, ve bu koşullar bunun dışında nesneler açısından bütünüyle ilgisiz oldukları için, onu bilgiyi genişletmek ve arttrmak için bir araç olarak kullanma yönündeki boş ve haksız istem gevezelikten daha öteye varamaz" (Kant, 1993:70).[134]

O halde mantık "düşünmenin bilimi" olma iddiasını sürdürecekse, "eğer bilimin karşılaştığı temel sorun analitik değil, sentetik yargılarsa ve genel mantık yalnızca analitik doğruluğu ölçmek için yeterliyse, kaçınılmaz olarak genel mantığın dışında" (İlyenkov, 2009:71) düşünmenin varolanlarla girdiği bilgi ilişkisini temele alan yeni bir mantık uzamı oluşturulmalıdır. Bu yeni mantık düşünmenin varolanı nasıl kendi nesnesi haline getirdiğinin, yani aklın genel olarak nasıl işlediğinin bir betimlenmesidir. Bu yönüyle nesnesinin *kendinde*sine -ilgisiz değil ama kendi sınırlılığından dolayı- kayıtsız kalmak zorundaki bu mantık nesnesini bizzat kendi yapılandıran aklın işleyişini betimleyeceği için *transzendental*[135] *mantık* olarak adlandırılacaktır. Mantığın alanının bu şekilde genişlemesinin sonucu, insanın türsel bir etkinliği olarak düşünmenin, içinde gerçekleştiği uzamın ve onun zorunlu, yapısal

---

[134] Bu şekildeki bir akıl yürütmenin hatalarının sergilenmesi için *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "diyalektik adlandırması daha çok *diyalektik yanılsamaların eleştirisi* olarak mantığın kapsamına alınmıştır" (Kant, 1993:70).

[135] *Transzendental* sözcüğünü Türkçe'de aşkınsal kavramı ile karşılamanın yarattığı sorunlar Kant'ın kendi zamanında da yaşanıyordu; Christian Graye'ın *Göttingische Gelehrte Anzeigen* dergisinde *Saf Aklın Eleştirisi* için yazdığı bir tanıtım yazısında *daha yüksek* ifadeleri ile karşılanan *transzendental* sözcüğü için Kant şunları söylüyordu: "*daha yüksek* asla. Etraflarında genellikle bol bol rüzgarın estiği yüksek kuleler ve onlara benzeyen metafizikçe iri insanlarla benim ilgim yoktur. Benim yerim deneyin verimli *derinleri*dir. Kitap tanıtıcının hiç kavrayamadığı, anlamını pek çok şekilde gösterdiğim, *transzendental* sözcüğü, tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (apriori) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir. Bu kavramlar deneyi aşıyorsa, bunların kullanılışına transzendent, aşkın kullanılış denir; bu da içkin yani immanent, yani deneyin sınırları içinde kalan kullanılıştan ayrılır" (Kant, 1995a:129).

işleyişinin betimlenmesidir. İşte bu zamana kadar varolanlarla girdiği ilişkilerde kendi işleyişinin ilkelerini sıradan ve belirlenimleri olmayan, gevşek biçimde yapılandırılmış bir *düşünme* kavramı ile karşılayan akıl mantıksal bir şemaya kavuşmuştur -ve bununla paralel olarak aklın istediği zaman kullanabileceği olumsal bir düşünme formu olarak düşünülen diyalektik de aklın, zorunlu ve kaçınamayacağı bir işleyişine dönüşür. Fakat bu dönüşüm, düşünmenin uzamının mantıksallaştırılmasıyla beraber, eskisi gibi formel olanın ontolojikleştirilmesindeki işleyişin olumsuz görünümünü de üzerinden atarak diyalektiğin pozitif ve güçlü bir biçimde felsefe sahnesine dönüşünü sağlamıştır.

Fakat bu dönüş, eskinin aynı şekilde tekrar sahneye çağrıldığı bir saygı seramonisinden oldukça farklıdır. Diyalektik kendi *kavramına* uygun biçimde diyalektik bir gelişme sürecinin sonunda bu dönüşü gerçekleştirmiştir. Platon'un ilk dönemindeki, varlığın rasyonalitesine ve ontolojik tamlığına referansla oluşturulmuş ve bu mantıksal yapıyı açığa çıkaran *bilimlerin tacı* olarak diyalektik, -Platon'un da son dönemlerindeki tartışmalarının ardından- Aristoteles'te ontolojik bir kısıtlamaya tabi tutularak salt *pratik bilimler*in bir akıl yürütme yöntemine, ve nihayetinde Kant'ta ontolojinin tartışma uzamından kopartılarak *saf aklın* kendi mantıksal, zorunlu işleyişine dönüşmüştür. Ontolojiden epistemolojiye bu geçişi eş zamanlı olarak -yukarıda da belirttiğimiz üzere- olumsal bir ussal edimden zorunlu bir düşünüş biçimine geçiş takip eder.

Bu geçiş sürecinin en kritik ayağı Kant'ın kategoriler öğretisinin Aristoteles'in kategorileriyle olan ilişkisi sayesinde anlaşılabilir. Ortaçağ felsefesinin, Aristoteles mantığını *Organon*'dan doğru okuyarak üretmiş olduğu metafizik(ler) mantığın dar, sınırlı ve verimsiz kullanılışının yükünü Aristoteles'in omuzlarına yüklerken[136] diyalektiğin de Kant tarafından eleştirilen biçimini ortaya çıkarmıştır. Mantığı metafiziğe dönüştüren söz konusu süreç şimdi tekrardan tersine döndürülmeli

[136] Nasıl ki Kant, Aristoteles ontolojisini Ortaçağ yorumundan kurtararak verimli biçimde kullanmışsa, Marcuse da aynı sürecin Hegel tarafından örgütlendiğini söyleyecektir: "Hegel'in felsefesi çok genel bir anlamda Aristoteles ontolojisinin metafiziksel inağın çarpıtmasından kurtarılarak çağdaş ussalcılığın genel istemine bağlanmış bir yeniden yorumudur" (Marcuse, 2000:43).

ve bu sefer metafizik mantığa dönüştürülmelidir. Diyalektiğin diyalektik gelişimi sadece bizim burada betimlediğimiz biçimiyle Platon, Aristoteles ve Kant uğraklarının *fenomenler* olarak alındığı bir üçlü moment olarak gelişmez. Aynı şekilde Aristoteles mantığının yorumlanması ile başlayan mantığın metafiziğe dönüştürülmesi süreci de metafiziğin tekrardan mantıksallaştırılması sonucunu üretirken diyalektik bir gelişim gösterir: Aristoteles Mantığı, Ortaçağ'da mantık ve metafizik arasındaki özdeşlik ve Kant'ın Aristoteles mantığına bu sefer kategoriler öğretisi aracılığıyla dönerek metafiziğin mantıksallaştırılması.

Kant kategorilerin işlevini bilgi üretimi ve bilginin dönüşümünü gerçekleştiren mantıksal birimler olarak tanımlamıştır. Mantıksal şemalar ve fikirleri nesnel yargılar olarak örgütlemenin bu araçları, öyleyse tutarlı bir biçimde bir araya getirilmelidir. "Mantığın özünü asıl olarak bilginin kategorik tanımları içinde gören ve mantığı temel olarak kategorilerin, yani bir nesneyi genel anlamda niteleyen -geleneksel olarak metafizik incelemenin tekelinde bulunan- evrensel ve zorunlu kavramların sistemli bir biçimde ortaya konulması olarak gören" (İlyenkov, 2009:74-5) Kant, mantığın bu anlamdaki ilk kurucusu olarak Aristoteles'i görmektedir. Aristoteles'in mantığını sadece *Organon* üzerinden okuyan Ortaçağ yorumuna karşı Kant *Metafiziği* ve bu eserle bağlantılı bir kategoriler tartışmasını temele alan yeni bir tartışma alanını ortaya çıkarır. Aristoteles'e göre de düşünme varolanlarla girmiş olduğu bilgi ilişkisini kategoriler aracılığıyla örgütler, yani bu anlamda Kant'ın *düşünmenin bilimi*nden anladığı anlamda mantık Antikçağ'ın kategoriler öğretisinde de mevcuttur, fakat Aristoteles Kant'tan farklı olarak yargı vermenin bu formlarını aynı zamanda *varlık olmak bakımından varlığa ait olan* gerçeklikler[137] olarak da

[137] Kant ve felsefeyle uğraşanlar kategorilerin, Aristoteles ve Kant'taki görünümlerinin farklılıkları üzerine odaklandıklarında genel olarak Aristoteles'te ontolojik ve epistemolojik, Kant'ta ise salt epistemolojik bir kullanımın söz konusu olduğu sonucuna varırlar. Herbert Marcuse ise *Us ve Devrim*'de Aristoteles'in kategorilerini, klasik anlamda gerçeklik olarak almak yerine *hyle*nin *synolan*a dönüşmesinin *hareket* ve *süreci*ni oluşturan unsurlar olarak ele almaktadır: "Aristoteles, eşit ölçüde her belirli varlığa yüklenen bu *varlık-olarak-varlığı* ayrı bir metafiziksel kendilik olarak değil, ama her tikel varlığın kendisini olgusal olaran ne ise ona şekillendirmesini sağlayan süreç ya da devim olarak gören ilk düşünürdür." Aristotelesçi ontolojiyi yoğun olarak kullanan Hegel de kategorilerin bu yorumu üzerinden kendi diyalektiğini inşa eder: "Ve Hegel Aristoteles'in temel kavrayışını felsefesinin kapsamına alır:

kavramıştır. Bu anlamda mantığı ontolojiye dönüştüren bir Aristoteles söz konusudur. Fakat mantığın bu ontolojiye dönüştürülmesi Aristoteles için bilgi üretim sürecinin deneyin verilerinden kopması anlamına gelmiyordu; keza tözsel olan bu kategoriler ancak ilineksel içerikleri aracılığıyla görünüşe gelebilirlerdi: Kant'ın *anlama yetisi* kategorilerinin meşru kullanımını *duyusallık*tan geçmiş deneyimin verileri ile sınırlamasıyla Aristoteles'in *eidos* ve *hyle*nin ancak *synolon* aracılığıyla bilgi nesnesi haline gelebileceği savı bu anlamda aynı şeyi ifade ederler. Burada -pratik bilimler açısından- Aristotelesçi diyalektik olanak halindeki *hyle*nin *synolon*a dönüşme sürecinin bileşenlerini ortaya çıkarmak için -deneyin verilerinden hiç bir şekilde kopmadan- *endoksa*ları bir araya getiren ve onlardan anlamlı bir bütünlük üretmeye çalışan akıl yürütme yöntemi olarak iş görür. Fakat Aristoteles'in hem *varolanların farklı farklı varolduğu* savını görmezden gelerek diyalektiği homojenleştirilmiş bir varlıksal uzam tasarımı altında tüm bilginin oluşturucusu olarak gören hem de öncülünün niteliksel yapısını *endoksa*dan demonstratif akıl yürütmenin *ilk, kesin* ve *kendinde* öncüllerinin yapısına taşıyan ortaçağ düşüncesi, Aristoteles'in mantığı ontolojikleştirmesinden daha da ileri bir adım atıp, formel mantığı deney verileri ile ilişkisini kesen ve onu mantıksal bir varlık yapısının anahtarı olarak gören metafiziğe dönüştürmüştür. İşte Kant'ın eleştiriye tabi tuttuğu ve mantıksal formları aynı zamanda ontolojik formlar olarak tasarlamakla suçlamış olduğu diyalektik metafizik düşüncenin çarpıtarak kullandığı bir diyalektiktir.

Aristoteles'in kategoriler öğretisinin *transzendental* bir şekilde mantıksallaştırılması aracılığıyla tasfiye edilen ortaçağ diyalektiği Kant tarafından tüm diyalektiğin, düşünmenin mantıksal işleyişinden dışlanmasıyla sonuçlanmaz; aksine diyalektik, aklın mantıksal ve zorunlu işleyişinin bir parçası olarak olumsal görünüşünden, ancak tercih edildiğinde kullanılacak bir yöntem olmaktan kurtularak daha

---

'Değişik varlık kipleri daha tam ya da daha az tam birleşmemişlerdir.' Varlık birleşme demektir ve birleşme *devim* (vurgu bana ait) demektir;" aynı satırlarda Aristoteles diyalektiğinin ulaşmak istediği sonuç da Hegelci terminoloji aracılığıyla -ama bu sefer ontolojik olarak- şu şekilde verilir: "Aristoteles devim tiplerini öyle bir yolda değerlendirir ki en yüksek olan tip her gizliliği bütünüyle olgusallaştırmış olandır"(Marcuse, 2000:42-3).

sonraki gelişimindeki formunu oluşturur. Fakat Aristoteles diyalektiğinin Kant'ın kategoriler öğretisi aracılığıyla uğradığı dönüşüm ve Kant'taki aklın yapısal bir bileşenine dönüşme süreci bir başka uğrağa daha ihtiyaç duymaktadır: Platon ve onun diyalektik anlayışı.

Aristoteles diyalektiğinin varolanların farklı farklı varolmasına referansla işleyen sınırlı uzamı genellikle Platon'un diyalektiğinden ayırdedici bir yan olarak görülür. Çünkü Platon'un diyalektiği varolanların arasına herhangi bir ayrım koymadan, Parmenidesçi bir ontolojik kabulle varolanlardan *ideal*ara ve oradan da *ideal*ar arasındaki ilişkilere yükselerek *bütünlüğü* kurma amacını taşır. Fakat bu yorum Platon'un *Politeia* diyaloğuna kadar yapılan bir takibi açısından geçerlidir. Yoksa *Sofist* diyaloğuyla beraber, hangi varolanların birbiri ile ilişkiye girmeye yetili olduğunun saptanmasının yöntemi olarak diyalektik aynı zamanda Aristoteles'in varolanların farklı farklı olduğu savının da Platon'daki karşılığıdır. Fakat hem Platon'un diyalektiğinin değişen yapısını hem de Aristoteles'in tümeli tekilin içine indirgeyen hamlesini görmeyen Ortaçağ düşüncesi Aristoteles'in formel mantığını Platon'un idealar teorisi ile birleştirerek düşünmenin bütüne doğru yükselme arzusundaki yapısal işleyişini aynı zamanda varlığın da yapısı olarak görerek metafiziği inşa etmiş ve diyalektiği de bu yapının tümdengelimli yöntemine dönüştürmüştür.

Oysa Aristoteles Platon'un idealar teorisindeki düşünme ile nesnesi arasındaki özdeşliği pratik bilimler alanı için feshetmişti; öyle ki bu alanda varılabilecek en son ilke varlığın *kendinde*sinde değil ancak öznede bulunabilirdi. Böylece Varlığın *kendinde* olan rasyonel yapısını bilinç için bütünleyen yöntem olarak diyalektik öznenin kendisinde taşınan ilkelerin keşfedilebilmesi için yine başka öznelerin tasarımlarından oluşan endoksalardan yola çıkarak sınırlı bir geçerlilik barındıran bir yönteme dönüşmüştü. Kant ise bu iki diyalektik tasarımını *kavramına* ulaştıran bir sentezle, aklın işleyişine katılan öznel ilkelerin tümlüğe ulaşma arzusundaki yargılarını nesnel olarak sunan harekete diyalektik adını verdi.

Böylece diyalektik Platon'da Varlığın yapısını bütünleyen *nesnel* bir hareketten Kant'ta öznenin varlık hakkındaki kendi *öznel*

tasarımlarına doğru çekilirken eş zamanlı olarak da öznenin düşünmesinin varolanla kurduğu ilişkideki olumsal bir yöntem olmaktan aklın zorunlu, mantıksal işleyişine doğru yükseldi. Bu yüzden de metafizik, Kant'a göre insanın içine düştüğü klasik bir hata değil, kendisinden sonra da devam edecek zorunlu bir sonuçtu; nitekim öyle oldu; hakikati ele geçirme amacındaki düşünme, nesnesini kendisinin inşa ettiği yönlü *transzendental*likten kurtulmalı, varlığı de*transzendental*ize etmeliydi. Ve öyle oldu: İnsan düşünmesinin en yüksek edimi olarak diyalektik artık varlıkta da bulunmalıydı.

Minervanın baykuşunun sondan (tezimiz açısından henüz Kant'tan) gelerek Platon'a kadar speküle etmeye çalıştığı diyalektiğin tarihini şimdi kısaca baştan sona doğru okursak; *Mutlağa* ulaşmak isteyen, yani düşüncesi ile varlığın özdeş olmasını isteyen düşünme ve onun en nitelikli formu olarak diyalektik, tersine dönerek, bu zamana kadarki en nitelikli ve soyutlama düzeyi yüksek 'hakikatler'in *üreticisi* olarak ortaya çıkmıştır. Diyalektiğin en temel ilkelerinden biri olan "*A A olmayandır da*" ilkesinin muazzam bir görünümüz söz konusudur. Başta da, sonda da *hakikat* bulunmaktadır; lakin ilkinde varlığın gizi ikincisinde ise tam tersi bir konumda öznenin üretimi. Tezimizin şimdiye kadarki tüm tarihsel argümanlarını soyutlayarak diyalektik hareketin Kant ile sonlanan ilk momentinin sonucuna bakarsak göreceğimiz şey *Hakikatin, kendi bilincine ulaşması*dır.

2

2. Bölüm

DİYALEKTİĞİN *OLUMSUZ-USSAL* BELİRLENİMİ: FİCHTE, SCHELLİNG, HEGEL

- **Alman İdealizmi'nde Diyalektiğin Temelleri**
- **Fichte'de Belirsizin Diyalektiği: Ben ve Ben-olmayan**
- **Schelling'te Diyalektik: *Akıllı* Doğa ve *Transzendental*in Sökümüne Devam**
- **Hegel'de Diyalektik: Ontolojik Olanın Bir Adım Öncesi: İlkenin Yetersiz Kavranışı**
- **Değerlendirme: Diyalektik: Hem Ana Hem Baba Hem Ebe Hem de Çocuk**

Alman İdealizminde Diyalektiğin Temelleri

"... henüz açık olan yol yalnızca eleştirel olandır. Eğer okuyucu bana bu yolum boyunca eşlik edecek incelik ve dayancı göstermişse, bu patikayı bir yüksek yol yapmada kendi katkılarını sunmayı isterse, bir çok yüzyılın başaramadığına, şimdiki yüzyıl tamamlanmadan önce erişilip erişilemeyeceğini, eş deyişle, insan usuna onun her zamanki bilgi susuzluğu içinde şimdiye dek kendisiyle boşuna uğraşmış olduğu şeyde tam doyumun sağlanıp sağlanamayacağını kendisi için yargılayabilir"(Kant, 1993:385).[138]

Platon, Aristoteles ve Kant tartışmaları üzerinden geldiğimiz nokta insanın bilme ediminin, yine insanca tasarlanmış olan bir *mutlak* olana ulaşma noktasındaki yetersizliği gibi gözüküyor. Fakat Kant'ın tartışmalarında açılmış olan yeni uzam sadece epistemolojinin sınırlarını zorlamakla kalmıyor, aynı zamanda "*transzendental* olmayan bir idealizm" dışındaki mutlağın bilinmesi iddialarının tümünün geçersizliğini iddia etmekle bu zamana kadar belirli bir rasyonalliğe, *logos*a sahip olduğu düşünülen Varlığın anlamlı bir bütünlüğe sahip olmadığı noktasında ontolojinin ürettiği kavramsal hazneyi de geçersiz kılıyordu. Alman İdealizmi'nin felsefenin krizi olarak yaşadığı durum *kendinde şey*'in, '*duyusallığın*' apriori formları olan zaman ve mekan

[138] Saf Aklın Eleştirisi'nin bu son sözünün gereği gerçekten de Alman İdealistleri tarafından bir buyruk olarak alınmıştır; ki sonsözden önceki bölüm olan *Saf Aklın Arkitektoniği* (ki bu da bilimin ancak dizgesel olabileceği savının temellendirildiği bölümdür) ile birlikte düşünüldüğünde Kant'ın negatif uyarısı pozitif bir inşanın çağrısı olarak kavranmıştır.

dolayımıyla ancak ve ancak *fenomen* olarak deneyimlenebilmesi değil, *'dar anlamda aklın'* Varlığın bütünlüğünü düşünmek amacıyla ürettiği *ide*lerin böyle bir bütünlüğün hiç olmaya(da)bileceği savını klasik metafizik tartışmalarının -ve dolayısıyla da ontolojinin- tam ortasına bırakmış olmasıydı; kriz bilmenin krizinden çok Varlığın krizi olarak yaşanıyordu. Bu yüzden Alman İdealizmi son bir büyük denemeyle Varlığı bütünlüğü ve rasyonelliği içinde kurtarmaya çalışırken diyalektiği de zorunlulukla, bilmenin yetkin yöntemlerinden biri olmaktan çok varlığın rasyonalitesini kuran *reel* bir gelişimin ilkesi olarak ele aldı.

Alman İdealistleri için bilen öznenin dünyayı deneyimlemesindeki Kantçı sınırlamadan geri dönüş mümkün değildi; bilen özne zaman ve mekâna bağımlılığıyla ancak kendi perspektifinin yine kendine bağlı bilgisini üretebilirdi. Zaman ve mekânın saf formlarının kullanılabildiği doğa bilimleri ve matematik dışındaki tüm alanlar görünün belirsiz nesnesi olan görünüşün kategoriler aracılığıyla birbirine bağlanması sonucu ortaya çıkan fenomenal bilginin sınırlılığına tabiydi. Alman İdealizmi'nin buradaki büyük başarısı kendine nesne olarak, ortaya çıkan bilginin bir toplamını almak yerine bilinçlilik formlarını almasında yatmaktaydı. *İnsan*ın *duyusallığın* formlarıyla sınırlanmış olması tüm *insanlığın* da bu formlarla sınırlanmış olmasını gerektirmiyordu; *tarih,* insanın varolanlarla girmiş olduğu bilme ilişkisinin deneyimsel birikiminin yanında bilinçlilik formlarına dair niteliksel gelişmenin de tarihiydi.

Bilincin bu niteliksel gelişimine eşlik eden Varlığın -ya da tam tersi; varlığın *niteliksel* gelişimine eşlik eden bilincin- gelişimi Alman İdealizmi'nin üç önemli filozofunda özne ve nesne ya da bilme ve varlık arasındaki ilişkilerin kurgulanışına göre farklılıklar gösterse de tartışmalarının odağını oluşturan tema *kendinde* olan varlığın *kendinde ve kendi için* olmasının serüveniydi. Bu serüven kimi zaman Fichte'de olduğu gibi öznenin, *Ben*'in Varlığı vareden eylemi, kimi zaman Schelling'te olduğu gibi *doğa*nın kendi bilincine varma arzusunun devinimi, kimi zaman da Hegel'de olduğu gibi *tin*in tarihsel hareketi eşliğinde anlatılsa da serüvenin istikametini belirleyen varlığın gelişimini sağlayan diyalektik ilkeydi.

Johan Göttlieb Fichte diyalektiğin epitemolojik ve ontolojik kavranış formları arasındaki dönüşümü sağlayan bir geçiş filozofu olma özelliğini gösterir. Fichte diyalektiği varlığın gelişiminin bir ilkesi olarak alsa da Kant'ın özgürlük ile ilgili antinomiyi çözme biçimine bağlı kalarak *doğa* ile *amaçlar krallığı* arasındaki ayrımdan varlığı iki ayrı formda kurguladı. Özne ve nesnenin birbirleri karşısındaki belirlenme formlarına göre ayrılmış bu iki alan aynı zamanda iki ayrı felsefe yapma biçimini ortaya çıkarıyordu:

> "ilkin sanki öznel olan nesnel olanın sonucuymuş; sanki birincisi kendisini ikincisine uydurmuş gibidir. Bu görüş bilgi ya da biliş olarak adlandırılır. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek *teorik felsefenin* işidir... İkinci olarak, sanki nesnel olan öznel olanın, varlık bir kavramın (amaç kavramının) sonucu gibidir. Bu görüş ahlaki etkinliğin görüşüdür. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek *pratik felsefenin* işidir" (Fichte, 2006:276).

Wissenschaftslehre başlığı altında bilimlerin ilk ilkesinin formunu arama çabası Fichte'nin *pratik felsefe*'ye eğilimini göstermenin yanında her iki felsefe yapma biçimi (teorik ve pratik) için de diyalektiği elverişli bir araç olarak kullanmasının da görünümlerini sergiliyordu. Fakat teorik felsefe alanında *tasarımlama* yeteneği sayesinde insanlığın bilişsel kapasitesinin arttırılmasına yönelik, bilmenin doğal gelişimi/hareketi olarak epistemolojik bir görünüm arz eden diyalektik, pratik felsefenin alanında etikten siyasete kadar, bu varlık sferinin inşa edici *reel* ilkesi olarak iş görüyordu. *Ben, Ben-olmayan* ve *Mutlak Ben* kavramları eşliğinde bilmenin ve varlığın gelişiminin diyalektik işleyişinin *mutlak bilme* açısından önemli handikapları barındırdığı hızla ortaya çıktı: öznenin özerkliğinin varlıksal bir zorunluluğa bağlanmamış olması ve doğanın idealist edilgin kavranışının, Alman İdealizmi'nin utkusu olan *sistem*in kurulmasını olanaksız kılması.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling bu iki eksiği hızla tespit eder ve 'doğanın bilinçsiz eylemi'nden aklın '*Transzendental* işleyişi'nin tüm bilgisinin tüketildiği bir tarih tasarımı içinde *bütün*ü kurmaya çalışan bir *sistem* inşasına girişir. "*Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine (1794)* başlıklı metinde felsefenin, bir bilim olarak, koşulsuza anlatım veren tek bir temel ilkeden gelişmiş, mantıksal olarak birleşik

bir önermeler dizgesi olması gerektiğini iler sürerken" de bu sistem düşüncesinden hareket etmektedir. (Copleston, 1996:112). Schelling *Transzendental İdealizmin İlkesi* ve *Transzendental Felsefe Kavramı* metinlerinde, Fichte'nin yaptığı gibi özne ve nesnenin birbirlerine karşı konumlarından hareket edildiğinde Kantçı *kritiğin* sınırlarından bir atım öteye gidilemeyeceğini, öznenin ve nesnenin kendi özerkliğine dayanan bu tür bir tasarımın *varlığın hakikatini* verebilecek tek bir ilkeye dayanan sistem düşüncesini imkânsız kıldığını söyleyecektir. Bu düalizmin aşılması aynı zamanda Kant'ın diyalektiği olumsuz olarak kavrayışının da aşılması anlamına gelecektir; onun "hatası" diyalektiği salt bilmeye dair bir akıl yürütme olarak kavraması nedeniyledir. Oysa diyalektik özne ve nesnenin özdeşliğini olanaklı hale getiren tek bir ilkenin varlıksal gelişimi olarak ele alınırsa hem ontolojik düalizm hem de diyalektiğin olumsuz kavranışı ortadan kalkacaktır. Bu bağlamda "bilinçli iken özgür eylemde yaratıcı olan edimin, acunu yaratırken bilinçsiz olarak yaratıcı olan edimin kendisi olduğu varsayılırsa, o zaman önceden belirlenmiş harmoni gerçektir ve çelişki çözülmüştür" (Schelling, 1993:112) diyen Schelling bilinçsiz bir varolan olarak doğayı bilinçli bir varolan olarak insanın tümleyeni haline getirir. Klasik Schelling yorumlarında sıklıkla düşülen bir hatadaki gibi söz konusu süreç doğanın determine edici etkisi altındaki doğrusal bir gelişim izlemez, doğayı bilinçliliğin organik bileşeni haline getiren süreç *transzendental* etkinliktir; tersi bir durum Schelling'i *klasik* bir materyalist yapardı. *Mutlak ayrımlaşmamışlık* halinden bu *ayrımlaşmamışlığın* bilincine varma sürecine doğru alınan yol doğadaki diyalektik gelişmeyi sürece katmış olsa da aynı Fichte'de olduğu gibi *Transzendental* etkinlikteki diyalektik -Kant'a karşı ama Fichte'yi olumlar biçimde- epistemolojik olarak da devam etmektedir.

Doğanın insanın tümleyeni haline getirerek özne ve nesne arasındaki gerilimi ortadan kaldıran diyalektik hareketin ortaya çıkardığı şey *akıl* kavramıdır; fakat doğanın bilinçsiz edimine daha sonradan bir anlamlılık yükleyen bu akıl Schelling'te sürecin başından itibaren işler değildir. *Transzendental* etkinlik doğayı bilinçli etkinliğin bir tasarımı haline getirirken ondaki bilinçsiz yaratma süreci insan bilinçliliği tarafından projekte edilir, düzene sokulur. Schelling'le

ilgili -ilerleyen sayfalarda yapacağımız tartışmada da görüleceği üzere- doğanın gelişimine ağırlık veren yorumlar tam da bu nedenle yanılmaktadır. Diyalektik ontolojik bir belirlenim gösteriyor olsa da hala Kantçı sınırlılıktan kurtulabilmiş değildir; *Dar anlamda aklın* bütünlüğü kavrayabilmek adına ürettiği *ide*ler *transzendental* etkinlikte tam olarak iş başındadır ve burada varlığın bir bütün olarak gelişimiyle ilgili Kant'tan yegâne farklılık, Fichte'nin açık yüreklilikle ifade ettiği üzere *kuşku*nun yerini *inanc*ın almış olmasıdır.

Hem Fichte'nin hem de Schelling'in Kantçı sınırda takıldıklarını saptayan, ikisinin de bütünlüğün kurulmasına dair aşkın ilkenin referanslarından imtina etmekle inanmanın sınırlarında kaldığını iddia eden ve *Transzendental* etkinliğin öznesi olarak düşünülen aklın bu biçimiyle ölçüte vurulamazlığını *mutlak bilme*den feragat olarak gören kişi G.W.F. Hegel'dir. Doğanın ve *tin*in gelişiminde insan bilinçliliğinin fenomenal sınırlılıktan kurtulduğunu iddia edebilmek için *belirlenmiş sonucu belirlenmemiş başlangıcın* içindeki bir potansiyel olarak düşünen Hegel *kendinde* ve belirsiz olanın kendi belirlenmişliğine varış hali olarak *kendinde ve kendi için*e ulaşma halini bir zorunluluğun edimselleşmesi olarak kurgulamakla diyalektiği (Fichte ve Schelling'te ipuçları görülen) *reel* bir ilke haline getirir.[139]

Geriye Dönen Bir İlerleme: Kritikten Sisteme

> "*Alma İdealizmi gökyüzüne doğru bir roket gibi yükselmiş ve görece kısa bir zaman aralığından sonra dağılıp yeryüzüne geri düşmüş olsa dai uçuşu olağanüstü etkileyiciydi. Eksiklikleri neler olursa olsun, bir bütün olarak olgusallık ve insan deneyimi üzerine birleşik bir kavramsal egemenlik kurabilmek için düşünce tarihinin bildiği en kararlı girişimlerden birini temsil ediyordu"* (Copleston, 1996:12).

Diyalektiğin *reel* bir belirlenim kazanması her ne kadar Kant'ın, Varlığın rasyonalitesini sorgulanır hale getiren *Transzendental*

[139] Bu paragraftaki yorumun klasikleşmiş bir Hegel yorumu olduğunun ve de verimli Hegel okumalarının önünü kesen bir algı yarattığının elbette farkındayız. Özellikle *deneyim* kavramının insanlığın bilinçlilik biçimlerini göstermesi ve de öznenin nesneyle girmiş olduğu bilme ilişkisi bakımından *mutlak bilme*nin ve *kavram*ın *kendinde ve kendi için* halinin yoksayıldığı bir okuma, düşünce tarihinin en nitelikli materyalist epistemolojisini gözler önüne sermektedir. Bu tartışmalara tezimizin Hegel bölümünde özel olarak değineceğiz.

felsefesi olsa da onun da yolunu açan Spinoza'yı ve onun *ignorantia non est argumentum*[140] ifadesini, Alman İdealizmi'nin diyalektiğini anlayabilmek için hatırlamak zorundayız. Keza hem diyalektiğin *reel* olanın gelişiminin ilkesi olarak kavranabilmesini olanaklı kılan *bütünlük* tartışması hem de tanrının iradi müdahalesinin onun da her şey gibi zorunluluğa tabi olmasıyla olumsuzlanması sonucu hareketi açıklayacak yeni bir ilke arayışı Spinoza'ya çok şey borçludur.

Kant'ın bilgiyi *duyusallığın* ve *anlama yetisi*nin beraber işleyişindeki bir sınırlılığa hapsetmesi ve bu şekilde *dar anlamda aklın* -ama aynı zamanda bilginin üretim sürecini de motive eden- *ide*lerinin sadece düzenleyici birer ilke formunu alması hem ortaçağ tanrı kanıtlamalarına hem de 17.yy'ın bütünlük kavrayışına dayanan metafizik sistemlere karşı aklın sınırlarını çizerek yürüttüğü bir tartışmanın sonucuydu. Böylece 18.yy'da *kritik* kavramı sınır çizme anlamını *sistem* filozoflarının transzendent akıl yürütme biçimleri karşısında kazandı. Kant'ın, bütüne ulaşma hülyasındaki aklın bu tutkusuna çizdiği sınır elbette ki Spinoza'nın sistemi için de geçerliydi. Fakat Spinoza, bütünlüğe ulaşabilme noktasında olmasa da, Ortaçağ tanrı kanıtlamalarındaki -ve de Descartes'taki- Varlıkla ilgili tanıtlamayı tamamen kendi ön kabullerine dayanan mantıksal bir totoloji içinde çözen akıl yürütme biçimine Kant'tan önce köklü bir eleştiri getirmişti. Tanıtlamanın empirik veriler aracılığıyla yürüyen ilk bölümünü takip ederek hızla ontolojik bir sıçrama yapan bu tanıtlama biçimine karşı Spinoza, sıçramanın meşru olmadığı noktasında *ignorantia non est argumentum* ifadesini kullanır. Çünkü birisi bu dünyanın varolanlarına diğeri ise tanrısal bir uzama dayanan iki varolma biçimi arasındaki ilişkiyi, ontolojik bir düalizmi, bilme değil inanma formlarına referansla kuran bu tanıtlamalarda, kanıtı inanca indirgemek Spinoza tarafından *cehalet* olarak nitelendirilir. İnanma ile bilme arasındaki bu gerilimi aşma denemesi Spinoza tarafından tüm kutsalın verili ve ulaşılabilir dünyaya çekilmesi ile sonuçlanır. Tam da Kant'ın isteyeceği biçimde *duyusallığın* apriori formlarına veri olabilecek dünya Spinoza için de yegâne bilgi alanıdır; ama şöyle ki: bu dünyanın tanrısal ve en nihayetinde ulaşılabilecek olan rasyonel

---

140 Latince; "cehalet bir kanıt olamaz."

bir bütünlüğü vardır. Kant'ın reddetmiş olduğu ***hakikat*** gökyüzünden yeryüzüne çekilen tanrı sayesinde Spinoza için olanaklıdır. Daha sonraları Hegel'in *tini* ile canlandırılacak olan bu ölü tanrısallığın bilinebileceğini kanıtlama çabası Spinoza'nın diyalektik bir epistemoloji geliştirmesine neden olur.[141]

Bu iddiayı temellendirmek elbette kolay değildir. Çünkü Spinoza'nın felsefesinin dış görünümünü oluşturan tümdengelimci matematiğin ve bu düzlemde kullanılmış olan aksiyomların diyalektik bir düşünce biçimiyle nasıl örtüşeceği kolayca anlaşılmaz. Bu noktada Spinoza'nın Kartezyen düalizmi reddi bu zorlu iddiayı temellendirebilmek için bize giriş yolunu gösterir. Spinoza için beden ve düşünme iki ayrı tözsellik olarak var değildir; *düşünen bedenler* biçiminde tek bir inceleme nesnesi ile karşı karşıyayızdır. Yani "bizim bildiğimiz yegâne düşünen varlık olan yaşayan, gerçek, düşünen insan, 'bedenden yoksun düşünce' ve 'düşünceden yoksun beden' şeklinde iki Kartezyen yarıdan oluşmaz" (İlyenkov, 2009:30). Ontolojik düalizmin reddi Spinoza'yı zorunlu olarak özne ve nesne arasındaki bir karşıtlığı da reddetmeye götürmüştür ki bu Alman İdealizmi'nde de temel bir sav olarak diyalektiğin olanağını sağlayan ilk kabuldür: düşünce, insan bedenindeki ayrı bir yeti değil; insan bedenidir. Düşünce, bedenin uzamsal bir varlığı ve diğer bedenler arasındaki -konumu ve görünümü gibi- varolma formudur.

Kartezyen yarılmaya karşı oldukça elverişli olan bu (materyalist) çözüm denemesi, daha sonra Schelling'te en net biçimini alacak olan, doğanın kendini düşünmesi sonucuna varır. Şöyle ki; Descartes

---

[141] Spinoza için böyle bir iddiada bulunmak, mevcut Spinoza yorumları göz önünde bulundurulduğunda kabul edilebilir gelmeyebilir, fakat; "Çalışmalarına sistematik bir biçim vermiş olan filozoflarda, örneğin Spinoza'da bile sistemlerinin gerçek içyapısı, onu bilinçli bir şekilde sundukları biçimden bütünüyle farklıdır" (Marx, 1973:561). Aynı içerikte ifadeleri Marx daha sonra M. M. Kovalevsky'ye yazdığı mektupta da kullanır: "Yazarın aslında ne önerdiği ile kendi sunumunda ortaya koydukları arasında bir ayrım yapmak... zorunludur. Bu, felsefi sistemler için bile kanıtlanabilir; öyleyse Spinoza'nın sisteminin temel taşı olarak gördüğü şeyle, gerçekte bu temel taşının ne olduğu birbirinden tamamen farklı iki şeydir" (Bu metin Rusça'dan yeniden çevrilmiştir; orjinali İngilizce olan mektup bize ulaşmamıştır ve yalnızca Kovalesky'nin kendisi tarafından yapılan sözlü bir çevirinin Rusça metninden elde edilebilmiştir. Mektup Werke'ye dahil edilmemiştir, ancak Marx ve Engels, *Soçineniya*, c.34, Moskova, 1964, s.287'de yer almıştır" (Akt; İlyenkov, 2009:29).

tarafından düşüncenin kipleri olarak görülen 'bilinç', 'duyum', 'uslamlama', 'irade' gibi insan edimleri doğadan ayrı düşünülemeyecek olan, doğanın ve dolayısıyla da bedenin kendi içkin özellikleridir. Bu yüzden özne ve nesne arasındaki ilişki birbirinden tamamen ayrı iki tözsel formun karşıtlığı değil, bir ve aynı sürecin birbirini 'üreten' içsel ilişkililiği olarak kavranır. Spinoza'nın ifadesi ile "Doğada aynı doğası ve aynı yüklemi olan iki ya da birden çok töz olamaz." (Spinoza, 1984:32). Çünkü eğer böyle bir tözsel ayrım olsaydı *bilme* daha baştan itibaren olanaksızlaşacaktı; Kant'ın bilgiyi fenomenal sınıra hapsetmesinin Alman İdealizmi tarafından reddi ve bu reddin temellendirilmesinin de karşılığı varolanlar arasında birbirinden ayrı iki varlık alanı düşünmek yerine ayrıymış gibi gözüken varlık sferleri arasında sürekli bir geçişlilik ve üretme ilişkisi olduğunu düşünmektir. Tam da Spinoza'da olduğu gibi: "Aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka bir deyişle, birinin fikri ve kavramı ötekinin fikri ve kavramını içermez." (Spinoza, 1984,29).[142] Diyalektiğin işleyebilmesinin ilk olanağı, bu yüzden dünyanın dünya ile açıklanmasındaki ısrara bağlıdır; Alman İdealizmi'nde 'tanrı'nın dünyaya içkin tasarlandığı rasyonel teolojilerin zorunluluğu da buradan gelir.

Düşünce ve beden arasındaki mutlak ayrımın reddine dayanan Spinoza'nın düşüncesi yine zorunlu olarak, düşünmeyi, düşünen bedenin kendi içindeki değişimlerin ötesinde nesnesinin de sürekli değişimiyle birlikte kavramak zorundadır. Fakat Spinoza böyle bir yolu seçmek yerine özne ile nesne arasındaki bilme ilişkisini öznenin yanılgılarına ve salt düşüncenin sürekli gelişimine havale eder. Özne ile nesnenin karşılaşmalarında sürekli olarak değişenin özne olması[143]

---

[142] Burada ileri sürülen iddianın bir diğer sonucu da materyalizmle ilgilidir. Düşünceyi varolan karşısında tamamen edilgin ve varolanı da değişmez olarak gören kaba materyalizmin savlarının diyalektik devinimle ilk kez karşılaştığı bu düşünce biçimi, *düşünce*nin de tarihsel süreç içinde geliştiğini ve bu gelişmede nesne ile öznenin karşılıklı değişiminin/değiştirilmesinin temel kabul edildiği materyalist (ve elbette ki farklı ön kabullerle idealist) bir diyalektik anlayışının da temellerini oluşturacaktır.

[143] Bu durum Descartes, Spinoza, Kant ve Fichte'deki özne tasarımlarının, salt öznenin bir diyalektiğine izin veriyor olması bağlamında Schelling tarafından da tespit edilmiştir: "... bu mutlak anlamda sonsuz olan şey [Spinoza'nın tözü], aynı zamanda mutlak anlamda hareketsizdir; hareket etmek, sadece felsefi düşünen özneye düşmektedir. Bu bakımdan Spinozacılık, ona şeklen bakıldığında, sırf öznel açıdan diyalektiksel görünmektedir, ama her diyalektiksel

Platon ve Aristoteles'ten gelen bir geleneğin devamı niteliğindedir; değişenin ve devinenin bilgisi olmaz. Alman İdealizmi'nin diyalektiği kavrayışının Spinoza'nın sisteminde açtığı ilk gedik Parmenidesçi bu *hen* anlayışının yerine Herakleitosçu bir *logos* anlayışını ikame ederek, tarih kategorisini düşünmenin ve varlığın gelişimini paralel olarak kateden bir biçime dönüştürmesidir.[144] O halde *düşünme*nin incelenmesi, varlığın ancak düşünmenin sonuçlarının bir değerlendirilmesi ile bilinebildiği göz önüne alındığında, öncelik arz etmektedir.

Spinoza'da düşünme düşünen bedenin eylem kiplerinden biridir. O halde düşünmeyi anlayabilmek için düşünmeyen bedenin eylem kipleri ile düşünen bedenin eylem kipleri arasındaki farka odaklanmak tartışmamız için yol gösterici olabilir.[145] Bizim iddiamız düşünen bedenin *differentia spessifica*sının kendi hareketini düşünen/düşünmeyen diğer bedenlere göre ayarlıyor olmasıdır.

> "bu nedenle insan elinin daire veya kare biçiminde ya da keyfine göre başka herhangi bir karmaşık geometrik biçimde hareketler yapabilmesi, onun önceden *yapısal* ve *anatomik* olarak bu 'eylemler'den herhangi biri için tasarlanmadığını ve *tam da bu nedenle 'herhangi bir' eylemi* gerçekleştirme yetisine sahip olduğunu gösterir. Bu anlamda insan eli, sözün gelişi, daireyi insan elinden daha düzgün biçimde çizebilen ama üçgen ya da kare çizemeyen bir pergelden farklıdır. Başka bir deyişle düşünmeyen bir bedenin eylemi kendi *iç yapısı* ve 'doğası' tarafından belirlenir ve bu eylem birlikte hareket ettiği diğer bedenlerin şekilleriyle eşgüdümden hayli yoksundur" (İlyenkov, 2009:40).

Fakat, bunun tam tersi olarak insan, yani *düşünen beden*, hareketini içsel bir zorunluluktan öte, varolma biçimlerini de dikkate alarak, diğer tüm varolanların konumlarına göre ayarlar. İnsan, başka varolanların -bunlar düşünen ya da düşünmeyen bedenler olabilir- kırılmaz, yapısal özelliklerinin sürekli olarak kendine engel olduğu doğrusal bir

---

deneme, tüm hareketin değillenmesiyle ve sırf varlığa sarılmakta son buluyordu" (Schelling, 2006c:514).

144 Marx'ın "biz bir tek bilim tanırız; tarih bilimi" ifadesinin kaynağında da aynı tarih anlayışı vardır.

145 Türkiye'nin en nitelikli psikanaliz tartışmacılarını bile etkisi altına alan nöro-fizyolojik araştırmalar oldukça dikkat çekici olabilir. Fakat bu araştırmalar, tüm nesnesini tükettiğinde dahi *düşüncenin ne*'liği hakkında henüz hiçbir şey söylemiş olmazlar.

hareket seyri izlemez; o bu engelleri farklı yollardan her aşma denemesinde, Spinoza'nın *akıl* ya da *düşünme* diye ifade ettiği "düşünen bir bedenin eylemini etkin bir biçimde bir başka bedenin biçimine sokma, uzayda kendi hareketinin şeklini diğer bütün cisimlerin şekilleri ve dağılımıyla eşgüdümlü kılma yetisini" (İlyenkov, 2009: 40-1) yeni ve farklı bir biçimde yapılandırır.[146] Bu yapılandırma savı insan, hayvan ve tüm doğa arasındaki farklılıkları tözsel bir ayrım üzerinden düşünen çağının felsefesine karşı bunlar arasındaki ilişkiyi niceliksel gelişimin niteliksel bir sonucu olarak kavrayan farklı bir düşünce biçimine de işaret eder.[147] Spinoza'yla uyum içinde "*Ben* hiç de kendi nedeniyle değil, bedensel varlık olması nedeniyle, yani bedeniyle dünyaya açıktır" (Feuerbach, 1991: 49-50) savını ifade eden Feuerbach'ın "Spinoza, modern çağdaki hür fikirlerin ve materyalistlerin Musa'sıdır" (Feuerbach, 1991: 94) iddiasının temellendiği yer de burasıdır.

Burada niteliksel ayrımı ortaya çıkaran durum *insan düşünmesi*nin -ya da mülahaza yeteneğinin- doğanın diğer bileşenlerinden ayrı biçimde etki-tepki ilişkisinden farklı olarak çalışmasıdır; diğer canlıların bir şema doğrultusunda işleyen tepkilerinden farklı olarak insan herhangi bir etkiye tepki verirken söz konusu *şemaların* her defasında yeniden kurulmasını sağlar. İnsanın düşünen ya da düşünmeyen diğer bedenlerle her karşılaşması yeni bir şeyler içerdiğinden önceki şemalarla karşılanması imkânsız olan bu durum varolanlara *uyma* ve varolanları kendine *uydurma* sürecinde *düşünme*nin kesintisiz inşasını oluşturur: "*Düşünme,* herhangi bir yeni durumla ilgili olarak dışsal eylem şemasının inşa edilmesi ve yeniden yapılandırılması becerisidir" (İlyenkov, 2009:42). Spinoza'nın, tek ve bir olan tözün değişmezliğine yaptığı vurgu yüzünden sadece düşünmenin kesintisiz devinimi ve kendini yapılandırması olarak kavranan bu hareket

---

[146] Burada Spinoza'nın düşüncesinin bir türlü uzanamadığı yer Varlığın da bu edimler aracılığıyla sürekli değiştiği ve farklılaştığıdır. Alman İdealizmi'nin Spinoza'nın *bilme*yi tasarlayış biçimine eklediği bu değişme ve farklılaşma diyalektiğin yeni bir kavranış biçiminin oluşmasında en önemli noktadır.

[147] Diyalektiğin niceliksel ve niteliksel arasındaki geçişliliğe dair en bilindik ilkeleri tam da Spinoza'nın bu tartışmalarındaki içerikle ilgilidir. Söz konusu tartışma bir yanıyla tözsel olanın reddine doğru yol alırken diğer taraftan öznenin töz olduğu savına doğru yol almıştır; bu da yine idealist ve materyalist diyalektik anlayışları arasındaki temel ayrımlardan biridir.

Hegel'de düşünmenin Varlığı da değiştiren hareketi olarak *deneyim* kavramıyla tanımlanacaktır.

Alman İdealizmi'nin ve özellikle de Hegel'in diyalektik anlayışını şekillendirecek bir diğer özellik de yine Spinoza aracılığıyla tartışmaya açılacaktır. Yukarıdaki tartışma ile ilişkisinde, düşünmenin, tözsel bir ayrılık olarak değil de tözün bir niteliği ve aynı zamanda diğer varolanlarla ilişki içinde yapılanan bir yeti olarak kavranması "onun kendi özgül işlevini yerine getirmesini sağlayan yapısal özellikleri, yani kendi yapısının şemasına göre değil, kendi bedeni de dahil, diğer tüm şeylerin şema ve konumlanışına göre eyleyebilme yetisini açıklamayı ve keşfetmeyi" (İlyenkov, 2009:43) gerektirir. Düşünme artık kendi niteliksel özelliklerine göre değil, düşünen şeyin içinde bulunduğu tüm ilişkiler bağlamında açıklanabilecektir. Spinoza, düşünmeyi insanın doğa ve toplumla kurmuş olduğu ilişkinin bir işlevi olarak düşünmekle özne ve nesne arasındaki mutlak ayrıma dayanan düalist ontolojileri yadsıyarak materyalist bir bilgi kuramının da yolunu döşemiştir.

Düşüncenin belirlenimini, düşünen bedenin düşünen/düşünmeyen diğer bedenlerle ilişkisinde sonsuz çeşitlilikteki eyleminin içinde arayan Spinoza, düşünmenin dışsal bir eylemin niteliği olduğunu söylemekle esas olarak şunu söylüyordu: *düşünme* bedenin fizyolojik anlamda organik bir özelliği olmaktan çok ona dışsal olan -ama daha sonra Marx tarafından insanın organik bileşeni olarak tanımlanacak olan- doğa, kültür ve toplumsal alanlar üzerindeki eylemlerin sonucu olan ürünlerin anatomisinin incelenmesiyle anlaşılabilir; yoksa insanın nöro-fizyolojik incelenmesi ile değil. Böylece Alman İdealizmi'nin üzerinde yürüyeceği, düşünmenin tekil bir insanın ayırt edici özelliği olarak değil de, tarih içinde tüm insanlık tarafından ortaklaşa bir ürün olarak geliştirileceği *tinsel* ya da *geistik* özne tasarımının ipuçları da Spinoza'da bulunur.

Alman İdealizmi'nin diyalektik adı altında kavramsallaştırmış olduğu, bilinçlilik formlarının tarihsel gelişim seyri de yine Spinoza'nın insan bilgilenmesinin -esas olarak *doğanın kendini düşünmesinin- Etika*'daki sunuluşundan çıkartılabilir. *Bilme* ile *insanın etkin olması* durumunu birbiriyle ilişki içinde kavrayan Spinoza insanın etkin olma

halinin artışıyla doğru orantılı olarak insanın 'kendisinden' daha az şeyin fikirlere karışacağını ve şeylerin gerçek doğasına da bu şekilde ulaşılabileceğini söyleyecektir. Bedenin edilgin olduğu tersi durumlarda ise kişisel yargılar daha fazla işe karışacak ve şeylerin gerçek doğası yerine öznel tasarımlarımız fikirlerimize karışacaktır. Alman İdealizmi bu Spinozacı bilme tasarımını aynı şekilde alırken, insanlığın varolanlarla tarih içinde girmiş olduğu bilme ilişkisinin nitelikçe gelişimini -onların diliyle söylersek *tinin kendi bilincine varma amacının gerçekleşmesi olarak özbilinçliliğe ulaşma amacını-* aynı form üzerinden düşünür: Fichte'de *Ben*'in kendi bilincine ulaşması, Schelling'te *doğanın* en yüksek biçimine vardığı insan bilinçliliği ve bu insan bilinçliliğinin *transzendental felsefenin* aracılığıyla kendi hakikatini tüketmesi, Hegel'de *tinin kendi bilincine varması* düşünen öznenin varolanlarla girmiş olduğu teorik ve pratik ilişkinin sonucu olarak gelişir. Spinoza'da -Alman İdealizmi'nden doğru geriye dönüşlü konuşursak, *apreousco-upe*ik bir ifade ile- bu karşılıklı ilişkililik durumu bilmenin ve bilincin diyalektik gelişimi olarak ortaya çıkarken, Alman İdealizmi'nde ise aynı süreç Varlığın diyalektik gelişimi olarak da kavranacaktır.

Tinsel eylemin gerçek bileşenlerinin ne insan düşünmesinin formel mantıksal biçimlerinde ne de doğuştan gelen düşüncelerde aranmadığı, diğer uzamsal varoluş formlarıyla girilen karşılıklı ilişkinin tinin gelişimini ortaya çıkardığı bu tespitler tinin bilgisinin, Spinoza için tanrının bilgisinin, ancak tüm bu karşılıklı ilişkilerin tüketildiği, bütünün bilgisinin tanrının bilgisini ortaya çıkardığı bir sistem içinde kavranabilir. Bütün yoksa *hakikat* yoktur; işte burası tüm bu verimli tartışmaların sonuçlarını da derleyip toplayarak Kant'ın bütünlük algısını yıkışının -ve onun sonuçlarının- üstesinden gelmek için Alman İdealizmi'nin döndüğü yere işaret eder. Kant'ın aklın sınırlarına işaret etmek için gerçekleştirdiği *kritiğin,* 'tarih'in epistemolojinin tartışma zeminine sokularak aşılıp, *sistem*i tekrar inşa etme denemesi Spinoza'ya yukarıda işaret ettiğimiz noktalarda bir dönüşle gerçekleştirilmiştir. Kant'ın Spinoza'ya yasaklamış olduğu bütünlük ve bu bütünlüğü kurma denemelerinin adlandırılması olarak kuruntunun mantığı: diyalektik, şimdi tekrar olumlu bir anlamda felsefe tarihine geri döner.

*Transzendental*in Sökümü: Epistemolojiden Ontolojiye

> *"... metafiziğe bizimle arası açılmış bir sevgili gibi her zaman geri döneriz"* (Kant, 1993:382-3).

Transzendental'in, yani varlığın anlamını inşa eden etkinliğin öznenin bir tasarrufu olduğu anlayışının aşılması çabası aynı zamanda felsefenin temel disiplininin epistemoloji mi yoksa ontoloji mi olduğu tartışmasını da içerir.[148] İstenen şudur ki; *üretilmiş* ya da *keşfedilmiş* olsun ileri sürülen her iddia hakkında olduğu gerçeklikle örtüşmek, bunun da ötesinde örtüşebileceği bir gerçeklik olsun ister. Bu yüzden Kant *kritik* aracılığıyla çizmiş olduğu sınırın her daim aşılma istemiyle karşılaşacağının farkındaydı ve "bizimle arası açılmış sevgili"ye geri dönme arzusu kendisiyle aynı dönemde felsefenin en köklü talebi olarak zuhur etti. Bu ortaya çıkış için Alman İdealizmi'ni ve onu en atak aktörü olan Fichte'yi de beklemeye gerek yoktu; bizzat Kant'ın kendisi ontolojik bir düalizm aracılığıyla metafiziğin tekrardan inşa

---

[148] *Transzendental*in tasfiyesi *kendinde şey*in bilinebilirliğine duyulan inanca dayanır. Bu ise apriori ve aposteriori arasındaki ayrımın ortadan kalkması, dolayısıyla da Kant aracılığıyla epistemolojik bir düzleme alınmış olan kategorilerin, *anlama yetisi*nin kavramsal formları olarak değil de gerçekliğin belirlenimleri olarak düşünülmesinin Aristotelesçi biçiminin geri çağrılmasıdır. Burada da yine bir kavramın diyalektiğinin *üçlü* gelişimi kendini gösterir. Her ne kadar bu süreç *çoklu* bir gelişim gösterse de hareketin momentlerini belirgin kılmak için başvurulan üçlemenin kategori tartışmasıyla ilgisindeki görünümü Aristoteles'in, kategorilerin nesnelliğine (ama elbette öznenin de kategorilerine) yapılan vurgusu ve özne ile nesne arasındaki bir türlü gerçekleşemeyen kategoriyel örtüşme ya da ancak biçimce bir örtüşme ile başlar; ikinci moment olarak ise Kant'ın, örtüşmemenin sonucu olarak kategorileri öznenin kavramlarına dönüştürme süreci olarak görünürlük kazanır ve son olarak Hegel özne ile nesne arasındaki bu kategoriyel özdeşliğin, nesnenin aynı zamanda özne, öznenin aynı zamanda nesne olduğu bir düşünme biçiminde çözülebileceğini söyleyerek üçüncü momenti oluşturur. Bu diyalektik harekette söz konusu olan üçüncü momentin her zaman birincinin bilinçliliği, ya da ontolojik düzelmede söylediğimizde *belirsiz* olanın *kavramı* olarak ortaya çıktığıdır. Yani diyalektikte sonuç olarak ortaya çıkan yeni bir şey değil sorun olarak belirmiş olanın bilinçliliği/kavramıdır. Aynı süreci kategoriler tartışmasıyla ilgisinde ontoloji disiplininin gelişimine de uyarlayabilirsiniz; Aynı filozoflar üzerinden düşünmeye devam edersek: Aristotelesçi ontoloji tezinin Kantçı epistemoloji anti tezi ile karşılaşmasının sonucu, Aristotelesçi ontolojiye dair tam bir bilinçlilik hali olan Hegelci ontoloji sentezidir. Sonucun gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği burada bizim sorunumuz değildir; ki zaten tam da bu yüzden Hegel'de her bir moment, kavramın Kantçı anlamına bağlı kalınarak *fenomen* olarak belirlenmiştir ve kitabın adı bu yüzden *Tinin Fenomenolojsi*dir.

edileceği bir zemini ahlaklılık ve siyaset aracılığıyla bir yokladı.[149] Ne var ki kendinden sonrakilerin yapacağının aksine kendi çizdiği sınırın tamamen farkında olarak bunu gerçekleştirdi. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* ve *Sürekli Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* metinlerinde Kant, doğa aracılığıyla ontolojik zeminin erekselliğe sahip bir bütünlük olduğu apriorisine dayanarak siyasalın uzamını *speküle* etti. Her iki metinde de Kant, yasalılığına ek olarak doğanın bir ereği olduğu (heuristik) apriorisinin toplumsalın ve siyasalın olgularını içsel olarak bağlantılı görmemize yardımcı olabileceğini söyleyerek diyalektiği ontolojik bir zeminde, ama sadece metodolojik olarak çalıştırdı (Kant, 1984:28-34; Kant, 2006:41).

Kant'ın antinomilerden kurtulmak amacıyla ileri sürdüğü ontolojik düalizm doğa ve toplumsallığı birbirinden ayırırken eş zamanlı olarak bilgi ve inanç arasında da (Kant özellikle diyalektik tartışmaları aracılığıyla ikisi arasındaki ilişkiyi hiç bir zaman tam olarak koparmasa da) bir ayrımı koyutluyordu. *Pratik Aklın Eleştirisi* başlığı taşıyan *ikinci kritik,* toplumsalın ahlaklılık uzamında üretilecek herhangi bir bilginin inanma edimine dayanmasını zorunluluk olarak saptadı. "Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur" (Kant, 1999:136) cümlesi *klasik teolojinin* kavramsal seti içinde bir tanrı anlayışını değil de[150] daha çok 'bütünlük", 'tamlık' gibi *rasyonel*

---

[149] Bu yoklamanın görünüşe gelmiş biçimleri ahlaklılık alanında *Pratik Aklın Eleştirisi;* siyasal alanda ise *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* ve *Sürekli Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* metinleri olarak görülebilir.

[150] Kant'ın tanrı tartışmasının klasik teolojiyi aşan bir kavramsal hazne üretmesi daha sonra Alman İdealizmi'nin ve özellikle de Hegel'in de tanrı kavramını kullanış biçimini etkileyecektir. Bu konuda Copleston'a kulak verecek olursak: "Hegel felsefeye tanrıbilimden geldi. İlk yazıları büyük ölçüde tanrıbilimsel ıradaydılar ve daha sonra felsefenin konusunun tanrı ve yalnızca tanrı olduğunu bildirecekti. Burada kullanıldığı biçimiyle 'tanrı' teriminin tanrı-tanrıcı bir anlama yakın olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı bizi burada ilgilendirmesi gereken bir nokta değildir. Önemli olan şey Hegel'in başlangıç noktasının sonsuz ve sonlu arasındaki, tanrı ve yaratıkları arasındaki ilişki teması olduğudur. Kafası bir yanda sonsuz Varlık ve öte yanda sonlu varlıklar arasındaki keskin bir ayrım ile doyum bulamıyor, ve sonsuzu sonluda ve sonluyu sonsuzda görerek bunları bir araya getirmeye çalışıyordu" (Copleston, 1996:21). Söz konusu durum tüm felsefeyi sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki sorunu etrafında düşünen Schelling için de geçerliyken aynı şekilde Fichte'nin tanrı kavramını kullanışı da bu formata uygundur: "bu gerçek inançtır. Bu ahlaksal düzen, bizim onayladığımız *tanrısal* olandır. O da doğru bir şekilde eylemekle oluşturulur. Bu, inancın tek olanaklı açık bildirimidir. Ödevin buyurduğunu yapmak ve bunu neşeyle ve doğal olarak, kuşku duymaksızın ya da sonuçlarını

teolojinin terimlerine referansla anlaşılmalıydı;

> "... dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyetine uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, *akıl sahibi bir varlıktır* ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımlarına göre nedenselliği bu varlığın bir istemesidir. Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, *anlama yetisi* ve *isteme* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak başlatıcısı da) olan bir varlık yani tanrıdır. Sonuç olarak, en yüksek *türetilmiş* iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin, yani tanrının varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme görevi, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan bir zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır... yani tanrının varlığını kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur" (Kant, 1999:136).

Alman İdealizmi'nin ilk ve en atak düşünürü Fichte tam da bu noktadan inanma ve bilgi arasındaki yarılmayı kapatma çabasını aynı zamanda Kantçı ontolojik düalizmin de aşılması olarak kavradı. Kant yukarıdaki cümlelerle ilgisinde söz konusu ahlaksal zorunluluğun ancak ve ancak öznel (ya da fenomenal)[151] olduğuna özellikle dikkati çekiyor ve bunun bir gereksinim olduğunu nesnel bir zorunluluk

---

öngörmeksizin yapmak. Sonuç olarak bu tanrısallık, bizde dirimli ve gerçek olur; eylemlerimizin her biri, bu varsayım ışığında yerine getirilir ve bunların tüm sonuçları tanrısal olanda saklanacaktır..., ...,az önce ortaya koyulan inanç, bütün ve eksiksiz inançtır. Bu dirimli ve gerçek ahlaksal düzen, tanrıya özdeştir" (Fichte, 2006:292-3).

[151] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* metinlerindeki bu tavrı düşünsel yaşamının sonuna kadar devam eder. *Üçüncü Kritik* olarak anılan *Yargı Gücünün Eleştirisi* de teorik ve pratik alanlar arasındaki ilişkiyi kurma amacını gütse de aynı sınırlılıkta kalmalıdır Kant'a göre: "Bütün bilme yetimizin biri doğa kavramlarına ve öteki özgürlük kavramına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır; çünkü ikisi yoluyla da apriori yasamacıdır. Buna uygun olarak, felsefe de kuramsal ve kılgısal olarak bölünür. Ama üzerinde egemenlik alanının kurulduğu ve yasamanın uygulandığı toprak her zaman yalnızca tüm olanaklı deneyimin nesnelerinin toplamıdır, yeter ki bunlar salt görüngülerden başka bir şey olarak alınmasınlar; yoksa bu *nesneler* açısından anlağın herhangi bir yasaması düşünülemez" (Kant, 2011:22). Kant'ın çizmiş olduğu bu sınır Alman İdealizmi tarafından, Kantçı diyalektiğin usun öznel bir edimi olmaktan çıkarılıp özne ve nesnenin özdeşliğinin sağlanmasının hareketine dönüştürülmesi aracılığıyla ortadan kaldırılacaktır; diyalektik fenomenal olanı, yine kendisi aracılığıyla nesnel olana dönüştüren *gerçek* harekettir.

olmadığını ısrarla vurguluyordu, bu noktada *transzendental* bir inşa söz konusuydu[152] (Kant, 1999:136). *Teorik aklın* hiç bir zaman yargı oluşturamayacağı *saf aklın ideali* hakkında pratik aklın bu koşullu çözümü yine *teorik aklın* sınırlarının dışında kalan ruhun tözselliğine ve dolayısıyla da ölümsüzlüğüne dair *paraloji* için de geçerliydi. Tanrısal olana inanmanın motive ettiği *iyi*nin inşası sürecinin tarihsel sürekliliği tekil olarak kişinin değil de ancak tür olarak insanın sürekliliğini talep ettiğinden, ruhun tözselliği de pratik aklın bir koyutu olarak ortaya çıkıyordu. Fakat ontolojik uzamı değiştirmekle çözülen 4. antinomi ve *saf aklın ideali* sorunlarına karşıt olarak ruhun tözselliği sorunu varlık tabakasını değiştirmek yerine sorunun nesnesini değiştirmekle çözülüyordu. Tekil kişinin hiç bir zaman aşamayacağı inanma ve bilme arasındaki gerilim türün bilgi üretme sürecinin tarihsel sürekliliğine aktarılarak tözselliğin olanağı olarak görülen ruh kavramı *insanlık ruhu*na dönüşüyordu (Kant, 1999:133);[153] İnsan öznelerinin bilgi üretiminin sürekliliğinin bu sonucu Alman İdealizmi'nde *tin* kavramı aracılığıyla karşımıza çıkacaktır. Hem klasik ruh kavrayışı ve hem de klasik teolojinin tanrı anlayışı Alman İdealistlerine antropomorfik ve saçma geliyordu (Copleston, 1996:22), ama yine de tanrı kavramının biçimsel formu özellikle hakikat kavramının korunmasına dolayısıyla bilginin olanağına imkân sağlıyordu. Bu yüzden tanrı her şeyi içine alan *tümlük* anlamında mutlak kavramına dönüştürülerek *sonlu*nun

---

[152] "En yüksek iyi pratik olarak nasıl olanaklıdır? ... bu bağ apriori, dolayısıyla pratik bakımdan zorunlu, bundan ötürü de deneyden çıkarılamaz olarak bilindiğinden; bundan dolayı da en yüksek iyinin olanağı deneysel ilkelere dayanmadığından, bu kavramın türetimi *transzendental* olmak zorundadır" (Kant, 1999:123).

[153] "Dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. Böyle bir istemede ise, niyetlerin ahlak yasasına *tam uygunluğu*, en yüksek iyinin en üst koşuludur. Demek ki bu uygunluk, nesnesi kadar olanaklı olmalıdır, çünkü o, bu nesneyi ortaya koyma buyruğunun içinde kapsanır. Ama istemenin ahlak yasasına tam uygunluğu *kutsallıktır*, bu da duyular dünyasındaki akıl sahibi hiç bir varlığın varoluşunun hiç bir anında ulaşamadığı bir yetkinliktir. Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru *sonsuza* dek giden bir *ilerleme*de rastlanabilir; ve saf pratik aklın ilkelerine göre, istememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle pratik bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur. Ama bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın *sonsuza* dek sürüp giden *varoluşu* ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlak yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı şey olarak saf pratik aklın bir koyutudur" (Kant, 1999:132-3)

sonsuz içindeki işlevinin anlaşılmasına olanak sağladı. Aynı şekilde *ruh* kavramı da tekil tözselliğinden kurtarılarak *sonlu*nun *sonsuz*u inşa eden tarihsel edimlerinin ilişkisel deviniminin sürekliliği olarak kavrandı; diyalektik bu ilişkisel devinimin, yani hakikati *soyut*luktan belirginliğe/*kavram*a taşıyan hareketin adıdır.[154]

Kant'ın tanrı aracılığıyla varlığın rasyonalitesi ve tin kavramı aracılığıyla ruhun tözselliğine dair *transzendental* olanı aşma denemesi Alman İdealizmi tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir ödev olarak kabul edildi. Ödevin yerine getirilmesi aklın zorunlu hareketi olan diyalektiğin varlığın da ilkesi olarak kabul edilmesine bağlıydı; Kant'ta yalnızca *inanca*[155] bağlı olarak çalıştırılan bu diyalektiğin esas olarak *bilgi*nin yöntemi olarak yapılandırılması bir zorunluluktu. Platon'u *Politeia*'ya kadar motive eden düşünme ile varlık arasındaki mutlak uyum arzusu, Aristoteles ve Kant'ın diyalektiğin öncüllerini öznelliğe indirgeyen teorik müdahalelerinden sonra, tekrar ortaya çıkıyordu; ama bu sefer *tarih*e dair farklı bir bilinçlilikle.

İnanmanın bilgiyi yapılandırdığına dair Kant'ın *koşullu* vurgusu, *koşullu*nun *koşulsuz*a dönüştürülmesini zorunlu kılıyordu. Diyalektik artık koşulludan koşulsuza doğru olan bu yolculuğun, Kant'taki gibi sadece *saf aklın* bir edimi olarak değil, gerçek hareketi olarak ortaya çıkacaktı. Bunu gerçekleştirebilmenin yegâne yolu her zaman *transzendental* bir sınırlılıkta kalan *teorik akıl* yerine *pratik aklı* öne çıkarmaktı. Kant, pragmatik bir amaçla da olsa, bunun tamamen farkındaydı:

---

[154] Yine bu tartışma içinde de ruh ve tanrı kavramlarının tarihsel diyalektiği görülebilir. 125. dipnottaki gelişime benzer bir şekilde kavram(lar)ın ortaya çıkışındaki belirsizlik ve soyutluk tarih içindeki çoklu momentleri aracılığıyla kendini yapılandırarak belirlilik ve somutluğa ulaşır. Fakat bu kavramlara dair tarihsel betimlemeyi burada yapmamız mümkün değil.

[155] "... en yüksek iyinin olanaklılığı koyut olarak konabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla birlikte, ödevimizin bilincine bağlıdır; yalnızca akıl açısından, açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule *varsayım*, ama bize ahlak yasasının ödev olarak verdiği bir nesnenin (en yüksek iyinin) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinme açısından bakılırsa, buna *inanç*, hatta saf *akıl inancı* denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerekse pratik kullanılışında) yalnızca saf akıldır" (Kant, 1999:137).

> "... saf akıl kendi başına pratik olabiliyorsa ve ahlak yasası bilincinin gösterdiği gibi, gerçekten pratikse, yine de, ister teorik ister pratik amaçla olsun, apriori ilkelere göre yargıda bulunan bir ve aynı akıldır; ve şu nokta açıktır ki, aklın teorik kullanılışındaki gücü, onunla çelişmeyen belirli önermeleri öne sürerek koymaya yetmiyorsa da, akıl, kendisine yabancı olan, onun toprağında yetişmemiş, ama yine de geçerlilikleri yeterince onaylanmış bu önermeleri, bunlar saf aklın *pratik yararına ayrılmazcasına* ilişkin olur olmaz, kabul etmeli ve teorik akıl olarak gücü içinde bulunan herşeyle bunları karşılaştırmaya, herşeye bunları bağlamaya çalışmalıdır; ama bunu yaparken, bunların kendi görüşleri olmadığını, ama yine de kullanılışının bir başka amaçla, yani pratik amaçla genişletilmesi olduğunu bilmelidir; böyle bir şey de, aklın, teorik günahının sınırlanmasından ibaret olan yararına hiç mi hiç aykırı değildir. Böylece, saf teorik akıl ile saf pratik aklın bir bilgide bağlanmalarında *öncelik* pratik akıldadır[156] (Kant, 1999:132).

Pratik aklı teorik aklın önüne çeken bu hamle dolaylı olarak inanmayı da bilginin önüne çeken bir işleve sahiptir. En yüksek iyinin geliştirilmesi "... saf pratik aklın özgür bir ilgisinin karar verdiği kendi seçimimize bağlı olduğundan; burada yargımızı, öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda *nesnel* bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlaksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme *maksim*inin temelidir, yani

---

[156] Kant'ın buradaki cevabı, yine kendisinin şu soruya bir cevabıdır: "Eğer pratik aklın, teorik aklın kavrayıp kendiliğinden ona sunabildiğinin dışında hiç bir şeyi kabul etmesine ve verilmiş olarak düşünülmesine izin verilmiyorsa, öncelik teorik akıldadır demektir. Ama pratik aklın kendinde temel apriori ilkeler olduğu, bu ilkelere de belirli teorik savların ayrılmaz biçimde bağlı olduğu, ama bu ilkelerin aynı zamanda (teorik akılla çelişmemeleri gerekiyorsa da) teorik aklın olanaklı her türlü kavrayışını aştıkları kabul edilirse; bu durumda sorulacak soru, hangi yararın en üstün yarar olduğudur (hangisinin baş eğmek zorunda olduğu değildir, çünkü biri öbürüyle zorunlu olarak çatışmaz): acaba pratik aklın kendisine kabul etmesi için sunduğu şeylere ilişkin hiç bir şey bilmeyen teorik akıl, bu önermeleri kabul etmeğe ve bunlar kendisini aştığı halde, kendi kavramlarıyla, ona devredilmiş yabancı bir mal gibi birleştirmeye çalışmalı mıdır? Yoksa teorik akıl kendi özel yararını inatla izlemeye ve Epiküros'un Kuralları'na göre, nesnel gerçekliği gözle görülür, deneyde gösterilebilir örneklerle kanıtlanmayan herşeye -bu, pratik (saf) kullanılışının yararıyla içiçe örülmüş olsa, ayrıca kendi başına teorik kullanışla çelişmese de, sırf teorik aklın kendine koyduğu sınırları kaldırıyor ve onu hayalgücünün bütün saçmalık veya çılgınlıklarına teslim ediyor diye- boş safsata diyerek geri çevirme hakkına sahip midir?" (Kant, 1999:131). Bütün bu alıntıların ötesinde *Pratik Aklın Eleştirisi* kitabının *Saf Pratik Aklın Diyalektiği* bölümünün III. kısmının başlığı buradaki sorunumuza tek başına cevap vermeye yeterlidir: *Saf Pratik Aklın Teorik Akılla Bağındaki Önceliği Üzerine.*

saf pratik aklın bir inancıdır" (Kant, 1999:158). İşte Alman İdealizmi Fichte, Schelling ve Hegel'de, Kant'ta bir koyut olarak konan, yani ancak *transzendental* biçimde türetilen varlığın rasyonalitesine dair inancı, *transzendentalliğinden* sökerek bilgi formunda kavrama amacındadır. Bu kimi zaman Fichte'de inanmanın tüm bilmenin ilk ilkesi olarak sunuluşunda, kimi zaman Schelling'te kendi *transzendentalliğinin* farkında olmayan bilincin gittikçe bu farkındalığı oluşturmasında, bazen de Hegel'deki gibi inanmanın tarihsel ürünlerini ilerleyen bilinçliliğin momenti haline getiren mutlağa ulaşma yolculuğunda[157] ortaya çıkar.

---

[157] Burada özellikle Hegel'in, bilinçliliğin ilerleyen açınımını sağlayan *deneyim* kavramına verdiği önemin (ki *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Giriş*'i sadece bu kavramın açıklanmasına ayrılmıştır ve Hegel'in gerçek diyalektiği bu kavramın anlamında gizlidir) Kant tarafından da diyalektiğin en temel işlevi olarak sunulduğunu belirtmekte fayda var. Düşünmenin varolanlarla kurduğu ilişkinin tarihsel olarak ve her defasında daha nitelikli hale gelmesini sağlayan edim diyalektiktir. *Kritik* her defasında düşünmenin bu ediminin yeni ürünleriyle tekrar tekrar kurulur; "Saf pratik aklın diyalektiğiyle ilgili olarak, en yüksek iyi kavramının belirlenmesi bakımından, bir şeyi daha önce anımsatmamız gerekir. Bu diyalektiğin çözümlenmesi başarılabilirse, teorik aklın diyalektiğinden olduğu kadar yararlı bir etki umabiliriz; çünkü saf pratik aklın kendi kendisiyle içine düştüğü, dürüstlükle gözler önüne serilen ve saklanamayan çelişkileri, bu aklı kendi yetisinin bir eleştirisine zorlar" (Kant, 1999:115). Hegel'in *deneyim* kavramının da bilinçliliğin yeni bir formunun ortaya çıkması bakımından aynı anlama bağlı olmasının yanında, Marx'ın neredeyse tüm kitaplarının alt başlığının da *kritik* olarak belirlenmesi diyalektiğin Kant'taki anlamına bağlılığındandır. Kant'ın *kritiğ*inin 'sınır' kavramı ile ilgisi Marx'ta eleştirisinin nesnesi olan teorik ya da politik unsurların sınırının gösterilmesi olarak vücut bulur. Bu aynı zamanda Marx'ın bilim anlayışında da açıkça görülebilir: "Bilim yapmak belirli bir perspektife yerleşip resim yapmak, yani gerçekliği betimlemek değil, perspektif halinde olanın koşullara bağlılığını, görelik koşullarını gösteren ve mantıki işlem yapmaya elverişli yeni bir sorunsal, "Eski *genelleme*nin göreliliğini ve duruma bağlı geçerlilik sınırlarını tanımlayan yani bir *genelleme*" kurmaktır" (Elgür, 2006:150). Marx'ın kendine belirlemiş olduğu yeni sorunsal alanı eskinin sınırını gösteren Kantçı *kritik* aracılığıyla gerçekleştirilir. Burada diyalektik, eski sorunsalın mantıksal sınırlarının sonuna kadar genişletilmesi aracılığıyla aşılmasının yöntemi olarak kullanılır; verili olanın, Kant'taki gibi, tamlığına ulaşma arzusu bizzat Marx tarafından düşünsel olarak gerçekleştirilir ve söz konusu iddia ya mantıksızlaştırılır ya da sınırlı bir uzamda kurlduğu için bütünü kapsamadığı gösterilerek perspektife göreliliği tespit edilir. Alman İdealizmi'nin diyalektik tasarımı *idea*nın tarihsel ilerleyişinin de bizzat böyle olduğunu göstermektir. Marx ve Kant'la ayrıştıkları nokta ise Varlığın *kendinde*sinin varlığıdır.

Fichte'de Belirsizin Diyalektiği: *Ben ve Ben-Olmayan*

"Onlar "Felsefe, kendi araştırmalarını sakin ve ağırbaşlı bir ciddiyetle gerçekleştirmeli ve ölçülü adımlarla ilerlemelidir. İmgelem titizlikle felsefe dünyası dışında tutulmalıdır. Bu alanda o, dengeden, güçten ya da doğruluktan yoksun boş imgeler ve abuk sabuk, hummalı rüyalardan başka bir şey üretmez" diyeceklerdir. Onların hakkında konuştukları şey dingin us tarafından denetime alınmamış düzenlenmemiş imgelem ise, onlar, elbette, tamamen doğrudurlar. Eğer onların hakkında konuştukları şey buysa, onlar kendilerini çok sığ ifade ediyorlardır: kendimizi dizginlenmemiş imgeleme bırakmak, sadece felsefede değil insan tininin her alanında zararlı ve yıkıcıdır. Bu, felsefede olduğu gibi güzel sanatların her alanında vahşi, biçimsiz yaratıklar üretir. Fakat bu eğitilmemiş ve azgın imgelem hiçbir şekilde tin değildir; tam tersine, o, olanaklı en budala tin yoksunluğudur... Bu tür bir imgelem temeli içimizde olan ideaları ve idealleri bilince yükseltmez; bunun yerine, dışsal çokludan türetilmiş malzemelerden oluşan garip şekilleri gelişigüzel bir araya getirir"(Fichte, 2006:170).

Kant'ın *pratik aklın* önceliğine yaptığı özel vurgu ve *inanma*nın 'bilgi' üretici niteliğinin Kantçı diyalektik aracılığıyla inanç ve bilgi arasındaki klasik ayrıma indirdiği kuramsal darbe Fichte tarafından heyecanla karşılanır.[158] Fakat aynı heyecanın Kant'ın *transzendental*

[158] Öyle ki 1791'de Fichte Kant'la görüşmek için Königsberg'e gider ve bu buluşmadan sonra 1792 yılında *Tüm Tanrısal Bildiriş Üzerine Bir Eleştiri Girişimi* başlıklı metnini yayımlar. Metin yayınevi tarafından yazarın ismi olmadan basıldığı için ilk zamanlarda Kant'ın metni zannedilmiş ve heyecanla karşılanmıştır. Fakat bizzat Kant metni övüp yazarın gerçek ismini açıkladıktan sonra metne yönelik heyecan Fichte'ye yönelik bir ilgiye dönüşmüştür.

sınırlılıktaki ısrarına da duyulduğunu söylemek güçtür. Çünkü Kantçı diyalektiğin ısrarla aklın mantıksal (ve zorunlu) hareketi olarak öznede sınırlandırılması, düşünme ile varolan ya da *sonlu* ile *sonsuz* arasındaki özdeşlik anının bulunmasını sonsuza kadar ertelemektedir. Diğer yandan Kant'ın *transzendental idealizmi*nin kuramsal ağırlığı ve niteliği öyle bir basınç oluşturmaktadır ki, klasik teolojinin ve bu teolojinin eleştirisi üzerinden gelişmiş Spinozacılığın (Fichte'nin düşünsel yaşamının ilk idealinin Spinoza olduğunu da hatırlamak gerekir) teorik çıkmazlarından düşünceyi kurtarabilecek yegâne yoldur. Bundan dolayı *transzendental idealizm*in *mutlak idealizm*e dönüştürülmesi süreci, *transzendental* olanı aklın yerleşik bir niteliği olarak değil de insan bilinçliliğinin gelişiminde bir moment olarak almaktan geçer.

O halde akıl, verili somut bir yeti olarak değil deneyimler aracılığıyla yapılanan dinamik bir olanak olarak görülür. Deneyim ise, daha sonraki sayfalarda görüleceği üzere, Fichte'de öznenin nesnesiyle girmiş olduğu ilişkide salt tasarımlama etkinliğine referansla anlaşılamaz; evet bir yanıyla tasarımlama etkinliği öznenin tinsel yükselişinin vazgeçilmez unsurudur fakat bunun dışındaki gerçek deneyimler olmadığı sürece tasarım, üzerinde işleyeceği malzemeden ve onun bileşenlerinden mahrum kalacaktır. Kartezyen düalizme karşıt olarak Spinoza'nın *düşünen beden olarak insan* düşüncesi -felsefeye bir Spinozacı olarak başlamasının kalıtlarından biri olarak- Fichte'yi, düşünme ve bedenin organik birlikteliği olarak *ben* kavramına götürür. Fakat *beni* tözsellik barındıran bir kendilik olarak düşünmek Fichte'ye dair hatalı bir yorumlar dizisinin başlamasına neden olacaktır; keza o Kant'ın psikolojik ideler aracılığıyla yapmış olduğu pralojizm tartışmasının sınırlarına bağlıdır ve *ben* yalnızca kendini düşünceye bildiren bir *edim* olarak ele alınmalıdır.[159] *Bilmenin Bilimi* ya da *Bilimlerin*

[159] Bu nokta Copleston tarafından da oldukça yerinde bir şekilde tespit edilmiştir: "*Wissenschaftslehre* gerçekte Kant'ın yadsımış olduğu şeyi ileri sürmez. Çünkü ileri sürülen şey arı 'ben'i bilinci aşan tinsel bir töz ya da kendilik olarak değil ama yalnızca bilincin içerisinde olan ve kendini düşünceye bildiren bir etkinlik olarak sezdiğimizdir" (Copleston, 1996:53). Aklı, beni ya da bedeni süreklilik arzeden bir verilmişlik olarak değil de sürekli olarak yapılandırılan bir şey olarak kavramak, onu aynı zamanda çoklu bir ilişkiler toplamı olarak da algılamak anlamına gelir. Diyalektiğin 19. yy'da temel bir yöntem olarak ortaya çıkmasının en temel nedeni de felsefe tarihinde tözsellik tartışmalarının, tözün sabit ve değişmeyen bir kendilik olarak algılanamayacağının ortaya çıkması nedeniyledir. Gerçek somutun ortaya çıkış süreci

Bilgisi olarak da anılabilecek olan *Wissenschaftslehre*'nin de ilk ilkesi olarak alınan *ben* "bilincimizin empirik belirlenimleri arasında ortaya çıkmayan, ortaya çıkabilecek de olmayan *Edim*i ifade edecektir. Aksine o tüm bilinçlerin dayanağıdır ve başlı başına kendisi bilinci olanaklı kılar" (Fichte, 2006:200). Yine aynı anlama gelmek üzere *Wissenschaftslehre* metninin ilk bölümü olan *Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri*'nden alıntılanan aşağıdaki paragraf da bu konuda bir yanlış anlamaya mahal vermeyecek kadar açıktır:

> "Ego'nun kendini kendisi yoluyla koyuşu, onun kendi saf etkinliğidir. Ego kendisini koyar ve bu yalın kendini ileri sürüşü yoluyla o, varolur; tersinden söyleyecek olursak, Ego varolur ve kendi varoluşunu kendi yalın varolması yoluyla ortaya koyar. O aynı anda hem fail (eyleyen) hem de eyleminin ürünüdür; etkindir ve etkinliğinin sonucu olan şeydir. Bu bağlamda eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır. Böylece bir bütün olarak Wissenschaftslehre'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi "Ben Varım" önermesi olanaklı tek şeyi, *Edimi,* ifade eder." (Fichte, 2006:205).[160]

Ben'in yalnızca bir edim olarak alınması gerekliliğine yaptığımız bu vurgu *ben olmayan*ın ve sonuç olarak *mutlak ben*in ne olduğuyla yakından ilgilidir. Bilimlerin ya da bilmenin ilk ilkesinin içeriksiz bir şekilde *edim*[161] olarak belirlenmesi ileri sürülmüş ya da sürülecek herhangi bir yargının ölçütünün[162] dışsal bir kendilik olarak

---

kendisini meydana getiren ilişkilerin diyalektik bir hareketiyse, *düşüncedeki somut*u kurmak da aynı yöntemi izlemeyi zorunlu kılar.

[160] Yine aynı vurgu *Aenesidemus'un Eleştirisi* metninde de görülebilir: "Bilinç İlkesinin tüm felsefenin ilk ilkesi olduğunun önerilmesine yol açan ve de yanlış olan başlangıçtaki varsayım, kesinlikle bir olgu ile başlanması gerektiği varsayımıdır. Kesinlikle sadece formel olmayan, maddi bir ilkeye ihtiyacımız vardır. Ancak böyle bir ilke bir *olgu*yu ifade etmek zorunda değildir, bir *edim*i de ifade edebilir" (Fichte, 2006:39).

[161] Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta "*ben*in edimde bulunan bir şey değil ama yalnızca bir etkinlik ya da edim olduğudur" (Copleston, 1996:53).

[162] Ölçüt sorunu Alman İdealizmi'nin en temel sorunlarından biridir ve önerileri de zamanımıza kadarki en yaratıcı ve makul önerilerden biri olarak aşılamamış (ve aşılamaz) durumdadır. Hegel'in *deneyim* kavramında özetlenmiş olan *bilinç ölçütünü kendinden verir* ifadesi esas olarak ilk defa Fichte'nin *ben* ile *ben olmayan* arasındaki diyalektik ilişkisinde Kantçı *transzendentalliğe* bağlılıktan dolayı ortaya çıkmıştır. Düşünme ile varolanlar arasındaki ilişkinin klasik mantığın, önermelerin dilsel formuna referansla oluşturulmuş yapısıyla anlaşılamayacağının ve bu yönüyle de mantığın *düşüncenin bilimi* olması iddiasının geçersiz olduğunu gösteren Kant'ın *transzendental* mantığı, bu ilişkinin kurulmasından çok sınırlarını belirleme amacındaydı ve bu yönüyle de dilsel önermeler mantığının ötesine geçer-

belirlenemeyeceği anlamına gelir. Kant'ın *kendinde şey* kavramı ile ifade ettiği sınıra mutlak bir bağlılık söz konusudur; lakin Fichte'de aynı mutlaklık söz konusu sınırı aşma arzusu için de geçerlidir. Yani *ben olmayan*ın -ki burada bütün süreç bilince içkin bir biçimde gerçekleştiğinden *ben olmayan ben*in karşısındaki başka bir ontolojik uzam değil bizzat *ben*in yine kendi karşısına koyduğu *tasarım*dır- dolayımıyla *ben*in varlıkla tam bir uyumu yakalanabilmelidir. Burada *ben olmayan*ın işlevi, soyut olanın belirlenim kazanarak kendi *kavramına* ulaşmasının, yani bilginin üretimi sürecinin sürekliliğini sağlayacak momentleri oluşturmasıdır.[163] *Transzendental* bilincimiz

---

ek düşünmenin mantıksal yapısını açığa çıkarma amacı gütmüş olsa da varlığın mantıksal uzamının anlamlı bütünlüğü reddedildiğinde mantığın tekrar ele alınması ihtiyacı Alman İdealizmi için "felsefenin varlığı" sorunu olarak algılandı. O halde transzsendental mantığın ötesinde varlığın anlamlı bütünlüğünü kavrayacak yeni bir mantık gerekliydi. Kant *transzendental diyalektik* başlığı altında bu tartışmanın neredeyse tüm ipuçlarını vermişti; fakat *kendinde şey* ya da Fichte'deki karşılığı olan *ben olmayan* her zaman bir sınır olarak belirdiğinden bu diyalektikten ancak aklın varolanlarla kurmuş olduğu ilişkinin formu çıkarılabiliyordu. Daha ötesi, yani varlığa dair iddialar ise *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin gösterdiği gibi bilginin sınırlarının ötesinde inanmanın evrenine aitti. İşte Fichte diyalektiğin *transzendental* yapısı ile inanmayı birleştirerek, *ben* ile *ben olmayan*ın özdeşliğini inanmanın motive ettiği tasarımların sonsuz denemesinde ve her defasında varlığın anlamlılığının daha fazla ifşa edildiği bütünleyici bir düşünme tarzında buldu. *Ben*in *ben olmayan*la örtüştüğü bir anın yakalanması arzusunun tarihsel sonuçları ise daha önceki yargıların ölçütü olarak işlev gördü. İşte hem Hegel'deki *bilinç ölçütünü kendinden verir* ifadesinin hem de Schelling'teki *transzendental* bilinçliliğimizin (aynı doğanın insan bilinçliliğini üretmek için girişmiş olduğu sonsuz denemedeki gibi) *mutlak ayrımlaşmamışlığı* sayısız denemelerle ama her defasında daha yüksek bir bilinçlilik düzeyinden kavramasının ilk biçimi, Fichte'nin *ben*i belirlenimsiz bir *edim* olarak belirlemesinden dolayı düşünmeyi kendisinin ortaya çıkardığından daha farklı bir *kendinde* ölçütten mahrum bırakmasından dolayıdır.

[163] *Ben*in edim olarak konmuş olsa dahi başa yerleştirilmesi daha sonra Hegel tarafından *Büyük Mantık*'ta özellikle eleştiri konusu yapılacaktır. Keza diyalektiğin özgülüğünü *içkin-öteye geçiş*te gören Hegel için düşüncenin daha sonraki belirlenimlerinin ilk *ben*den farkını ayırdedecek hiç bir ölçüt söz konusu değildir; Hegel'e göre bu nedenle *ben olmayan* da *ben* olarak kalmaya mahkumdur: "Bu belirlenim yalnızca kendisi ile birlikte o rahatsız edici ikirciimi getirmekle kalmaz, ama daha yakından irdelendiğinde, öznel bir *Ben* olarak kalmayı sürdürür" (Hegel, 2008:57). Bu yüzden Hegel'e göre başlangıca *ben*i değil, *ben* aracılığıyla hareket edebilecek kolektif bir öznelliği (retrospektif olarak) koymak gerekecektir, fakat bu başlangıç da hiç bir belirlenim taşımayan saf başlangıç olarak alınmalıdır. Bu yapılmadığında öznel *ben* bilinçliliğin ilerleyen açınımında sürekli olarak kendini hatırlatacak ve *saf aklın düşünce belirlenimlerini* ele alan bir ilerleyiş yerine sürekli olarak henüz düşünce belirlenimi olamayan tikel ya da evrensel belirlenimler bu hareketin fenomenleri olmak yerine gerçeklikleri olarak düşünülecektir: "Arı bilmenin *ben* olarak belirlenmesi sınırlarının unutulması gereken öznel Benin sürekli olarak anımsatılışına neden olur, ve Benin daha öte gelişiminde ortaya çıkması gereken önermeler ve ilişkiler sanki sıradan bilinçte yer alıyorlarmış ve daha şimdiden onda bulunabilirlermiş gibi bir düşünceyi yaratır" (Hegel, 2008:56).

transzendent bir ölçüte izin vermiyorsa bilginin olanağının yegâne yolu *ben*in, muazzam yanılgıların mekânı da olsa, *ben olmayan* olarak ileri sürdüğü yargıların içinden geçecektir. Ya da aynı anlama gelmek üzere "isteyen herkes eğer kendi Ben'i bir Ben olmasaydı, yani o varolmasaydı ve eğer Ben-olmayan bir şeyi kendi Ben'inden ayırmasaydı, ne bileceğini kendisine her zaman sorabilir" (Fichte, 2006:90-1).

Fakat *Ben* ile *Ben olmayan* arasındaki ilişki yalnızca bilincin diyalektik bir fenomenolojisini sunabildiğinden, Kant'ın uysallıkla terbiye ettiği *dar anlamda aklın* diyalektiğinden daha öte bir anlam ifade etmez. Oysa Fichte bizzat varolanların *kendilikleri*ne de inmek isteyen bir arzuyla tekil 'ben'leri aşan/belirleyen bir üretken etkinlik olarak *mutlak ben*i burada devreye sokmak zorundadır.[164] Söylenmiş sözün üzerine daha yüksek perdeden bir ses, varolanın üzerine daha yüksek bir uzamdan Varlık düşüncesi felsefe tarihinde - hatta onu felsefe tarihinden çok daha öncelere, totem tartışmalarına kadar da geri götürebiliriz- hiç de yeni değildir; Herakleitos'un teklerin *logos*unun üzerinde tüm varolanların *harmonia*sı/yasalılığı olarak *logos* kavrayışına, Anaxagoras'ın *nous*una, Platon'un *idea*sından Plotinus'un *hen*ine, dinlerin tanrılarına ve onların sözlerine hep aynı düşünüş biçimi hâkimdir. Alman İdealizmi ise tekili tümelin altına getirme amacını tümel olanın *keşfine* bağlamak yerine tümel olanın da *üretildiğini* ifade eden *tin* kavramı aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışacaktır. Bu durum diyalektiğin, sadece aklın mantıksal zorunlu işleyişinin de ötesinde varlığın zorunlu hareketi olarak algılanmasını gerektirir. Fichte'nin *ben, ben olmayan, mutlak ben* arasındaki ilişkileri böyle bir

[164] Bilincin diyalektik bir fenomenolojisini verme anlamındaki Fichte'nin çabası ısrarla, *Ben*in kendi sonluluğunu daha yüksek bir belirlenimden aşmak isteyen *mutlak Ben*e doğru yol almak amacındaysa ve bu anlamda sonlu ile sonsuzun bitmek bilmez bir karşılaşması ve yeniden-üretimine dayanıyorsa da Hegel Fichte'ye dair, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı metinde, irade kavramını tartışırken şaşırtıcı biçimde tam karşıtını söyler: "Ben'de immanent olarak düşünmek, spekülatif felsefenin yapması gereken bir ilerlemeydi. Ne var ki, immanentliğin ve soyutluğun içindeki sonlu ve sonsuz düalizmini Fichte gibi farkedemeyenler, böyle bir zorunluluktan habersizdirler" (Hegel, 1991:43). Kanımızca, Fichte'ye haksızlık olan bu durum, *Ben*in önceki belirlenimlerinin *ben*den koparak özerkleşmesi suretiyle, Ben'e nazaran yapısal bir özellik gösterdiğini vurgulamak amacıyla ifadelendirilmiştir. Vurgunun belirgin kılınması amacıyla olsa dahi yine de Fichte'ye yapılan haksızlık bakidir.

yolda düşünme çabası onu, zorunlulukla *tin* kavramının bireyler üstü oluşunu tartışmaya götürür. Ki bu tartışma *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki ruhun tözselliğini reddeden paralojizminin ruhun ölümsüzlüğü tartışmasını tekil ruhu insanlık ruhuna dönüştürürerek aşmasında izlediği yolun takipçisi olacaktır. Fichte tin tartışmasının bu ilk evresinde, Kant'ın aklın zorunlu mantıksal işleyişi olarak tanımladığı diyalektiğin formuna bağlıdır:

> "Tinin kendisini açtığı tasarım içindeki tüm *idea*ların en evrensel formları şunlardır: tin kendisini uzamsal cisimlerin zorunlu formları ötesine yükseltir ve kendi özgürlüğü içinde, kendisine maddi dünya da hiçbir şeyin eşdeğer olmadığı, 'ilksel güzellik' *idea*sını şekillendirir. Kendisini duyguların yitimli akışı ötesine yükseltir ve kendi içinde, duyguların değişime uğramadan birbiriyle bir araya geldikleri 'hoş' *idea*sını şekillendirir. Kendisini duyuların uzamsal ve yitimli sınırlılığı ötesine yükseltir; hayretle gözlerini ayırmaksızın 'ilksel yüce'yi izlemek için zaman ve uzamın ötesine sürüklenir. Tüm kanaatler ötesinde, tin kendisini 'ebedi hakikat' duygusuna yükseltir ve *duyusallığa* ait her tür etkinin ötesinde, en eşsiz *idea*ya -tam anlamıyla ortaya koyulan etik mükemmellik *idea*sına, '*tanrısallık' idea*sına yükselir" (Fichte, 2006:165)

Fichte'nin Tin Kavramına bir Köprü: Yargı Gücünün Kritiği ve Kantçı *İmgelem*

Kant'a göre bilgi yetimizin doğaya ve özgürlük kavramına ait olmak üzere apriori yasamacı olan iki egemenlik alanı vardır ve felsefe de buna göre ikiye ayrılır. *Saf aklın antinomilerinin dinamik sınıfı* aracılığıyla ikiye bölünen ontolojik uzamlar arasında ölçülemeyen bir uçurum olduğunu söyleyen Kant yine de bu aralığın kapanmasını sağlayacak bir yetiyi *üçüncü kritiği* aracılığıyla tartışmaya açar. "Tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi" ifadeleriyle tanımladığı *yargı gücü*nün, bu iki ontolojik uzamdan "birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kıldığını" ya da bu olanaklılığın hangi sınırlar dâhilinde gerçekleştiğini göstermek istemektedir. *Anlama yetisi* ve *dar anlamda akıl* arasında bir yeti olarak düşündüğü *yargı gücü*nün, -kendisi için bir nesneler toplamını barındırma anlamında olmasa da- *pratik akıl* ve

teorik aklın olduğu gibi belirli bir "toprağı olduğunu" söyleyen Kant 'güzel' ve 'yüce' kavramları aracılığıyla bu alanı *estetik* olarak işaret eder (Kant, 2011:22-28).[165] Tümelin verildiği durumlarda tikeli onun altına alan yargı yetisinin *belirleyici,* fakat sadece tikelin verildiği durumlarda ise yargı yetisinin *derin-düşünen* olarak işlediğini söyleyen Kant, tikeli konumlandırmanın yegâne yolu olarak *derin-düşünen* yargı yetisinin ilkesini de şu şekilde tanımlar:

> "Şimdi bu ilke şundan başka bir şey olamaz: Evrensel doğa-yasaları zeminlerini, onları doğaya dayatan anlağımızda taşıdıkları için, tikel, görgül yasalar, *onlarda bu evrensel yasalar tarafından belirlenmemiş bırakılan şey açısından,*[166] öyle bir *birliğe*[167] göre irdelenmelidirler ki, sanki bir anlak onları tikel doğa yasalarına göre bir deneyim dizgesini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için vermiştir. Sanki bu yolda edimsel olarak böyle bir anlak varsayılmalıymış gibi değil; tersine bu yeti bu yolla doğaya değil, ama yalnızca kendine bir yasa verir"[168] (Kant, 2011:29).

Derin düşünen yargı yetisinin kendisine verdiği bu formel yasalılık bilinci, 'deneyimler dizgisinin edimselleşmiş/edimselleşen birliğine' göre anlaşılıyorsa, Kant'a göre bu, *erek* kavramının bir tanımıdır.

---

[165] Böylece Kant'ın bilimler sınıflaması da Aristoteles'in bilimler sınıflamasına uygun hale gelirmiş gibi gözükür; Pratik, teorik ve poetik bilimlere karşı pratik, teorik ve estetik bilme tarzları. Fakat burada estetiğin kullanılma biçiminin, kavramın henüz 'güzel' ile buluşmadan önceki bir tarihine, yani bir bilme ve görüleme biçimi olarak estetiğe ait olduğunu hatırlatmak gerekir: "Bir nesnenin tasarımında salt öznel olan, nesne ile değil, özne ile bağıntısına karar veren onun estetik yapısıdır." Bu anlamda *estetize etmek* dağınık gibi gözükene birlik vermek anlamında kullanılır ki, tüm bir Alman İdealizmi uzamı ve zamanı estetize etme kaygısıyla hareket edecektir. Bunun doğal sonucu olarak ereksellik de estetize edilmeyle birlikte anılacaktır: "nesneye ancak tasarımı dolaysızca haz duygusu ile bağlı olduğu için ereksel denir; ve bu tasarımın kendisi *estetik* bir ereksellik tasarımıdır" (Kant, 2011:39-40). Schelling'te tüm bilinçliliğin en yüksek formu olarak ortaya çıkan estetik de bu anlamda ele alınmalıdır.

[166] İtalik vurgu bana ait (Kant'ın "evrensel yasalar tarafından belirlenmemiş bırakılan şey" ifadesi *kendinde şey* kavramına gönderme yapmaktadır).

[167] İtalik vurgu bana ait (*Kendinde şey*in burada aldığı anlam tüm deneyimlerin bir ereğe göre belirlenmiş birliğidir).

[168] Daha sonraki sayfalarda Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne referansla tersi bir durumun zaten *metafiziksel* olacağını söyleyecektir: "bir ilkeye, eğer o ilke kavramları görgül olarak verilmesi gereken nesnelerin yalnızca onun altında apriori daha öte belirlenebildikleri apriori koşulu temsil ediyorsa metafiziksel denir. Böylece tözler olarak ve değişebilir tözler olarak cisimlerin bilgisinin ilkesi, eğer onunla değişimlerinin bir nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, *transzendental*dir; ama eğer onunla değişimlerinin bir dış nedeninin olması gerektiği söyleniyorsa, metafizikseldir" (Kant, 2011:30).

O halde *derin düşünen* yargı yetisi esas olarak toplumsallığın uzamına ait olan *erek* kavramı aracılığıyla doğanın türlülüğüne dair rasyonel bir bütünlük tasarlar. Teorik ve pratik alanlar arasındaki ontolojik ayrımın aşılarak tek bir ilke aracılığıyla tüm varlığın *birlik* içinde kavranmasını sağlayan ve Kant tarafından sınırı transzsendental[169] olarak çizilen bu ilke Alman İdealizmi'nin de*transzendental*ize etmek için çaba sarfedeceği hedefidir. Burası tartışmamızla ilgili ufak bir uyarıyı dile getirmenin tam yeridir: Alman İdealizmi ve onun temel düşünürleri olarak Fichte, Schelling ve Hegel genellikle diyalektiğin tarihsel serüveninde akıl yürütmenin metodolojik biçimi olarak diyalektik anlayışını ontolojik olarak Varlığın ilkesi olarak diyalektiğe dönüştürmekle *itham* edilirler. Bize göre ise, bu düşünürler diyalektiği Varlığın ilkesi olarak tasarlamaktan çok 'Varlığın ilkesi olarak görme *arzusu*'ndadırlar. Bu nedenle de onun işlemesini olanaklı kılacak varlığa dair mantıksal zorunlulukla malul bir ilke arayışındadırlar; fakat her birinde *ratio* ile ifade edilen bu ilkenin kendisi biçimsel olarak kalmıştır.[170] Kant'ın diyalektiği tartışırken aklın bir tutkusu olarak tanımladığı kendini dünyada görme arzusunun ideal örnekleri olan Alman İdealistleri'nin hepsi de Kant'ın *Yargı Yetisinin Kritiği*'ndeki şu cümlesine (onu aşma arzusuyla) bağlıdırlar:

> "yasanın birliği *anlama yetisi*nin zorunlu bir amacına (bir gereksinimine) uygun olarak, ama aynı zamanda gene de kendinde olumsal olarak bildiğimiz bir bileşimde nesnelerin (burada doğanın) erekselliği olarak tasarımlandığı için, olanaklı (henüz açığa çıkarılacak) görgül yasalar altındaki şeyler açısından salt derin-düşünsel olan yargı yetisi doğayı o görgül yasalar açısından bizim bilme yetimiz için bir *ereksellik ilkesi*ne göre düşünmelidir ki, o zaman anlamını yargı yetisinin yukarıdaki düzgülerinde bulur. Doğanın bir erekselliğinin bu *transzendental* kavramı ne bir doğa kavramı ne de bir özgürlük kavramıdır; çünkü nesneye (doğaya) hiç bir şey yüklemez,[171]

[169] "Birazdan gösterileceği gibi, doğanın (görgül yasaların çokluğu içinde) erekselliği ilkesi *transzendental* bir ilkedir. Çünkü nesnelerin kavramı, nesneler bu ilke altında duruyor olarak düşünüldükleri sürece, yalnızca genel olarak olanaklı deneyim bilgisinin nesnelerinin arı kavramıdır ve görgül hiç bir şeyi kapsamaz" (Kant, 2011:30-1).

[170] Burası Marx'ın kendisini ayırdettiği yerdir, diyalektiğin Alman İdealizmi'nde olduğu gibi formunu tanımlamak yerine *metalaştırmanın* onun ilkesi haline geldiğini *ifşa* eder.

[171] Kant, yargı gücünün doğayı bu kavrayış biçiminin *transzendentalliğine* kitap boyunca dikkat çekmeye devam eder: "yargı yetisi kendi içinde doğanın olanağı için bir *apriori* ilke

> ama yalnızca doğanın nesneleri üzerine derin-düşünmede baştan sona bağıntılı bir deneyim amacıyla onda ilerlememiz gereken biricik yolu temsil eder ve sonuçta yargı yetisinin öznel bir ilkesidir (düzgü); buna göre sanki amacımızdan yana talihli bir rastlantı sonucu, salt görgül yasalar altında böyle dizgesel bir birlik ile karşılaşmaktan sevinç duyarız" (Kant, 2011:33-4).

Derin düşünen yargı yetisinin işleyişinin tikeli tümelin altına almaya çalışırkenki öznelliği bir zorunluluktur. Keza aynı *anlama yetisi*nde olduğu gibi yargı yetisini de önceleyen bir *imgelem yetisi* söz konusudur. İmgelem yetisinin öznelliği, *beğeni* kavramının tartışıldığı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde *anlama yetisi* ile *özgür oyunu* içinde (Kant, 2011:70) belki çok da yadırganmaz; ne de olsa beğeniyle ilgisinde toplanan verilerin sentezini gerçekleştiren yeti olarak imgelem, sentezi oluşturan argümanları seçmekte özgürdür. Fakat *imgelem yetisi* sadece 'yüce' ve 'güzel' kavramlarının tartışıldığı bir estetik tartışmasında *anlama yetisi* ile *dar anlamda aklın* arasındaki *yargı yetisini* öncelemekle kalmaz, aynı zamanda bilgimizi üreten, *duyusallık*la *anlama yetisi* arasındaki ilişkinin de arasında bulunarak kavramların altına getirilecek sentezi oluşturur ve elbette bu sentez *anlama yetisi* tarafından *kavramlar*ın altına getirilir. Kant söz konusu sentez için "yalnızca imgelem yetisinin, ruhun kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin bir ürünüdür ki, onsuz ne olursa olsun hiç bir bilgimiz olmaz ve buna karşın onun ancak seyrek olarak bilincindeyizdir" (Kant, 1993:76)[172] demektedir.

---

de kapsar, ama yalnızca öznel açıdan; onunla doğaya (*autonomie* olarak) değil, ama kendisine (*heautonomie* olarak) doğa üzerinde *derin düşünme* için bir yasa getirir ki, buna doğanın görgül yasaları açısından *doğanın özgülleştirilmesi yasası* denebilir. Yargı yetisi bu yasayı doğada apriori bilmez; ama doğanın anlağımız için bilinebilir bir düzeni uğruna onu doğanın evrensel yasalarının bölümlenişinde kabul eder." Söz konusu öznellik *ereksellik* için de geçerlidir: "bir nesnenin bilgisini önceleyen ve giderek tasarımını bir bilgi için kullanmayı istememiz söz konusu olmaksızın gene de onunla bağlantılı olan ereksellik hiç bir biçimde bilginin bir parçası olamayan öznel yandır" (Kant, 2011:35;40).

[172] Aynı paragrafı Slavoj Žižek şu şekilde yorumlamaktadır: "Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *transzendental* imgelemi, duyusal izlenimlerin birleştirilmesini sağlayan, ancak duyusal datanın apriori kategoriler aracılığıyla rasyonel *sentez*inden önce gelen 'kendiliğinden' bir yeti olarak -her öznel edimin dayandığı o gizemli ve anlaşılmaz köken olarak geliştirir" (Žižek, 2005:45). Žižek'in imgelem konusuna ilgisi özellikle Heidegger'in *Kant and the Problem of Metaphysics* kitabında Kant'ın, *transzendental* imgelemin derin uçurumunu gördükten sonra geleneksel metafiziğe avdet ettiğini söylemesi yüzündendir. Bu avdet etme meselesi özellikle

Burası oldukça kritik bir noktadır; keza imgelem yetisinin sentez ediminin seçiciliğinin, üretilmiş olan bilgiyle ilgisinde söz konusu bilgiye ilişkin olan oluşturucu unsurların ne kadarını dışarıda bıraktığı, yine söz konusu bilgiyle ilgisinde nesnesinin bileşenlerinin hepsinin farkında olup olmadığı ve bu iki problemin de ötesinde imgelem

---

Castoriadis'in *Consellations*'un Birinci cilt, iki no'lu sayısındaki *The Discovery of Imagination* metniyle tartışmaya açılır. Castoriadis burada esas avdet edenin Kant değil Heidegger olduğunu söylemektedir: "Heidegger'in, Kant'ı, *transzendental* imgelemin keşfi ile açılan 'dipsiz uçurum'dan 'dönmekle' itham edişine göz attığımızda, asıl ulaştığı noktadan geri dönenin Kant üzerine yazdığı kitapla (*Kant and the Problem of Metaphysics)* Heidegger'in ta kendisi olduğunu görürüz. İmgelem sorusuna yönelik yeni bir unutma, üzerini-örtme, sindirme çabası, tam da bu noktada araya girivermiştir, zira Heidegger'in sonraki eserlerinin hiç birinde bu malum soruya dair herhangi bir iz bulunmaz; işte burada, bu sorunun her bir ontoloji bünyesinde (ve Varlık'ın her düşünülüşü içinde) yerinden oynatmakta olduğu unsurun bir bastırılışı söz konusudur" (Castoriadis'ten akt: Žižek, 2005:36). Heidegger'in avdeti ise genellikle ontik içeriğe ontolojik bir yücelik atfetmeyi düşünsel bir hata olarak gören kendi düşüncesinden Nazizm'i insan özüne uygun gören bir ontolojik tespite geri dönüşünde görülür; ama yine burada unutulmamalıdır ki Heidegger'in nazizimde gördüğü 'potansiyel' tözsel değil, Varlık'ın tarihsel gelişimindeki bir moment olarak düşünülmüştür. Kant'ın ise antinomilerin dinamik sınıfı aracılığıyla toplumsalın uzamına ahlaksallık dolayımıyla geçişi hiç de Kant'ın bir geri dönüşü olarak değerlendirilemez; bir dönüş sözkonusu ise 'inanma'ediminin bilginin önüne çekilmesindeki gibi bir dönüş söz konusudur; bu da Kant'ın imgelemin kendiliğinden alırlığında olduğu gibi onun koyutlayıcı özelliğinin de farkında olduğunu gösterir. Oysa Žižek Kant'ın, Heidegger'in işaret etmiş olduğu noktada bir avdetinin söz konusu olmadığını söylerken imgelemin yerinden-edici, koyutlayıcı özelliğinin farkında olmadığını söyler: "Eğer Heidegger'in, Kant'ın imgelemin uçurumdan avdet ettiğine dair iddiasında bir nebze hakikat payı varsa, bu avdet herşeyden önce, Kant'ın imgelemin negatif/ayrıştırıcı yönünü, o kesintisiz ve pürüssüz sezgisel yapıyı her an dağıtabilecek bir güç oluşunu ortaya çıkarmayı reddedişinde saklıdır" (Žižek, 2005:45) ve bunu da Hegel'in *Jeaner Realphilosphie* el yazmalarından bir alıntı ile tanıtlamaya çalışır: "işte bu kapkara gecedir, kendi basitliği içinde her ama herşeyi barındıran bu boş hiçliktir insanoğlu; sonsuz bir temsiller ve imgeler zenginliğidir -ancak bunlardan hiç biri olamaz ki nihayetinde kendisine ait veyahut da elinde mevcut olsun. Bu gece -doğanın tam burada, fantazmagorik temsiller içinde varolan bu iç-yüzü, saf benlik- kendisini aşarak kendi etrafını kaplayan o kapkara gecedir; içinde, bir yerde kanlı bir baş düşer, başka bir yerde ise ölü gibi bembeyaz bir silüet ansızın peyda olur, düşen başın dibinde yine ansızın bitiverir ve bir anda yok olur. Bu geceyi görebilmenin tek yolu, insanın gözlerinin içine, korkunç ve dehşetli bir karanlığa dönüşen bu kara geceye dolaysıca bakmaktır" (Verene, 1985:7-8 - çevirinin alıntılandığı yer: Hegel, G.W.F, *'Jeaner Realphilosophie' Frühe Politische Systeme,* Frankfurt: Ullstein, 1974, s.204). İmgelemin, sentezleyici gücüne karşı daha önceden sentezlenmiş olanın parçalayıcı, yerinden-edici gücüne vurgu yapan bu satırları haklı görmekle birlikte, Kant'ı bunu görmemekle ya da es geçmekle itham etmenin de aynı derecede haksız olduğunu söylemek gerekir; sadece şunu sormak yeterlidir: saf zamanın ve saf mekânın üzerine kurulmuş olan geometri, matematik ve fizik (ki burada bile *fenomenal* sonuçlarla karşı karşıyayızdır) dışında Kant'ın hakikat iddiası ile hareket ettiği tek bir yer gösterilebilir mi? Bunun gösterilmediği noktada Kant'ın, imgelemin sentezleyici özelliğinin olduğu kadar söz konusu sentezin de imgelemin yerinden-edici yetisi sayesinde oluşturulduğunun farkında olduğunu

yetisinin daha önceki bir *sentez*inin şimdiki seçimi önceleyen eksik bir perspektif yaratıp yaratmadığı, varlığa bir *son* bulmadıkça cevaplanamaz sorular olarak kalacaktır.[173] Ya da Slavoj Žižek'in ifadesiyle; "imgelemin sentezinin bir araya getirmeye çalıştığı çoğulluk, zaten imgelemin kendi yerinden-edici gücünün eseridir" (Žižek, 2005:46).[174] Žižek'in 'imgelemin kendi yerinden-edici gücü' ifadesiyle vurgulamak istediği şey *zaman* ve *mekânın* apriori formlar olarak düşünülmüş olduğu bir anda, imgelemin sentez işlemine veri olarak seçtiklerinin yine

---

teslim etmek gerekecektir. Aslında Žižek de şaşırtıcı biçimde Kant'ın ardılı olarak "tekrar tekrar aynı temellendirici mukaddimeyi yazmış olan Fichte'nin" (Žižek, 2005:34) daha öteye gidememesinin nedeni olarak da imgelemin bu çift yönlü özelliğini göstermesi, daha sonra da Kant'ı, bunu farkında olmamakla itham etmesi çelişkilidir. Keza Fichte *tin*in imgelem tarafından hem inşa edilişini hem de inşa edilmiş olanın tekrar tekrar yorumlanışını, Kant'ın ruhun tözselliği paralojisinin kendi başına çözülemediği noktada, ruhun ölümsüzlüğünü kurtarmak adına 'türün ruhu'na dönüştürmesinden alır ve açıktır ki tinin (Žižek tarafından da ifade edildiği gibi) keşfinin Kant tarafından ancak heuristik olarak sınırlandırılması ve Fichte tarafından da her keşfin sadece tinin daha öte bir yeniden inşası olduğunu söylemesi imgelemin sentez ediminden duyulan *mutlak* kuşkuyu gösterir.

[173] Hegel buradaki sorunu oldukça yerinde tespit etmiştir: "Saltık özdeşlik yalnızca bir karşıt biçiminde, yani İdea olarak bulunur. Eksik nedensel ilişki, İdeanın kendi karşıtıyla her bireşiminin zeminidir. Kendisini karşıtlıkta koyan ya da bir başka deyişle kendisini sınırlayan Ben, öznel olarak adlandırılır ve sonsuza yönelen Ben, nesnel Ben olarak adlandırılır... Öznel, ideal Ben, deyim yerindeyse kendi İdeasının gerecini nesnel Ben'den alır; eş deyişle, saltık kendiliğindenliği, belirsizliği alır. Diğer yandan nesnel, *gerçek* Ben, sonsuza yönelen Ben, öznel Ben'le sınırlıdır. Ancak öznel Ben kendi belirlemesini sonsuzluk İdeasına göre yaptığından, bir kez daha sınırlayanı ortadan kaldırır. Nesnel Ben'i kendi sonsuzluğunda sonlu kılarken, aynı zamanda onu kendi sonluluğunda sonsuz da kılar. Bu karşılıklı belirlenimde sonluluk ve sonsuzluk, gerçek belirlenim ve ideal belirsizlik karşıtlığı sürer. İdeallik ve gerçeklik bölünmüş olarak kalır. Bir başka deyişle, Ben hem *ideal* hem de *gerçek* etkinliktir, ayrım salt bir doğrultu konusudur; Ben bu ayrı doğrultuları, aşağıda gösterileceği gibi, itki ve duygu gibi tikel eksik bireşimlerde birleştirir; ancak kendinin bunlarda eksiksiz bir açınımını başaramaz. Kendi uzanımlı varoluşunun sonsuz ilerleyişinde, sonsuz olarak kendinin daha çok bölümlerini üretir; kendisini, kendini sezmenin bengiliğinde Özne-Nesne olarak hiçbir zaman üretemez" (Fichte, 2006:443).

[174] İmgelemin bu şekildeki doğasının farkında olan Hegel de Fichte'nin başa *ben*i koymasını bu dolayımla eleştirecek ve ilerleyen momentlerin -diyalektiğin gerçek doğasını oluşturan- *içkin-öteye geçiş*ten ziyade bir keyfilikle belirleneceğini söyleyecektir: "Ama böyle dolaysızca istendiği yolda bu yükseliş öznel bir konutlamadır; kendini gerçek istem olarak tanıtlayabilmek için, somut Benin dolaysız bilinçten arı bilmeye ilerleyişi onun *kendisinde kendi zorunluluğu* yoluyla gösterilmeli ve sergilenmeliydi. Bu nesnel devim olmaksızın arı bilme, üstelik *entelektüel sezgi* olarak belirlenmiş olsa bile, keyfi bir duruş noktası olarak ya da giderek bilincin görgül durumlarından biri olarak gözükür ki, onun açısından her şey gelip onu herkesin kendi içinde bulup bulamadığına ya da üretip iretemeyeceğine dayanır" (Hegel, 2008:56). Ve tam da Hegel'in dediği gibi, Fichte bu içsel zorunluluğu sergilemek yerine Tinin gelişiminin farkındalığını üretici gücün niteliğine göre öznelerdeki yüksek tinliliğe bağlamak zorunda kalır.

onun tarafından üretilmiş olan veriler olmasıdır; yani imgelem hem kendiliğinden bir şekilde alırlığa sahiptir ama diğer taraftan da kendini varolanlara dayatması aracılığıyla koyutlayan bir yetidir; bir yanıyla aktif bir yanıyla pasiftir. İşte Kantçı imgelem yetisinin bu çift taraflı özelliği Fichte'nin *ben, ben-olmayan* arasındaki diyalektiğinin *mutlak*la buluşma anını sonsuza kadar erteleyecektir.[175] İmgelem yetisinin doğa ve toplumsal uzam arasındaki ilişkiyi, birini diğerinin özellikleri aracılığıyla düşünürek birleştirme amacının meşru olduğunu düşünen Fichte bu yetiyi ve onun hem ürünü hem de zemini olan tin kavramını *Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine* (1794) metninde geliştirmeye çalışacaktır. İlk olarak imgelem yetisini *üretici imgelem* ve *yeniden üretici imgelem* olarak ikiye ayırır; empirik bilinçte hazır bulunan şeyleri tekrarlayan ya da farklı çeşitten olanları bir araya getiren, sentezleyen *yeniden üretici imgelem* Kant'ın *duyusallık*la *anlama yetisi* arasına koyutladığı imgeleme denk gelir ve Kant'ın çizmiş olduğu sınırla ıralanır. Bunun karşısında *üretici imgelem* ise Kant'ta *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde sözü edilen ve *anlama yetisi* ile *dar anlamda aklın* arasına konan imgeleme karşılık gelir.[176]

İmgeleme dair bu ikili ayrımdan sonra *üretici imgelem* aracılığıyla tinin kavramsallaştırılması da ikili bir ayrım aracılığıyla yapılır. İlk olarak kişisel olarak tine sahip olmanın niteliği *üretici imgelem*le ilişkisinde verilir ve *üretici imgelem*in 'duyguları tasarımlara dönüştürmedeki hızı ve etkinliği'nin kişinin tine sahip olma derecesini belirlediği söylenir.[177] İkinci olarak ise, "duyguları bilince yükselten bir yeti

[175] Diyalektiğin pozitif kurucu yöntem olamaması tam da imgelemin bu çift yönlü özelliğiyle ilgilidir; Hegel bu nedenle diyalektiğin üzerine *spekülatif* yöntemi yerleştirecektir ve Fichte için de diyalektiğin ilişkiselliğinin speküle edilişi ancak inanma edimiyle olanaklı olacaktır

[176] "Tinin neliği, diğer biçimiyle *üretici imgelem* diye adlandırdığım şeydir. *Yeniden-üretici imgelem* empirik bilinçte şimdiden hazır bulunan bir şeyi, bilinçte ilk ortaya çıktığı tıpatıp *aynı* bağlam içinde olmasa da tekrarlar. *Yeniden-üretici imgelem* farklı çeşitten olanları birleştirerek yeni bir bütünlük oluşturma yeteneğine sahiptir. Fakat açıkçası, o hala *yeniden* üretici olarak kalır. *Üretici İmgelem* hiçbir şeyi tekrarlamaz, o en azından empirik bilinç açısından bakıldığında tamamen yaratıcıdır - ve o hiçten yaratır... *üretici imgelem* tasarımlama için malzeme üretir. Empirik bilinçte bulunan her şeyi biçimlendiren ve bu bilincin kendisini üreten sadece odur. Kendi üretici gücü açısından değerlendirilse bile imgelem, yine de *kendinde şey* değildir; bunun yerine o sadece dolayımsız olarak verili olan *kendinde şeyin* -ki bu Ben'dir, gücü ya da yetisidir" (Fichte, 2006:162-3).

[177] "Bir kişinin imgelemi duyguları tasarımlara ne kadar hızlı ve etkin dönüştürürse, tasarımlar onun zihnine o denli güçlü bir şekilde dolarak bir araya gelir ve kişi o denli daha fazla tine

olarak *üretici imgelem*"in (Fichte, 2006:163) epistemolojik ayrımı verilir ve bu ayrım tinin kişiler üstü kuruluşunu gösterme amacındadır:

> "tüm insanlar duyguya sahiptir ve tüm insanlarda bulunan duyguların bir kısmı, *üretici imgelem* tarafından bir form verilerek bilince yükseltilirler. Ancak bu duyguların kendi aralarında büyük bir fark bulunur. Duyguların bir kısmı insanın tamamıyla hayvansal doğası ile ilgilidir. Bu tür duygular çok derinde yer almaz ve çok kolay şekilde, tam bir kesinlik ve zorunlu olarak bilince yükselirler... diğer çeşit duygular, tamamıyla insanın hayvansal yaşamıyla ilgili değil, daha çok onun akılsal ve tinsel yaşamıyla ilgilidir. Bu diğer çeşit duygular, yanlıca *görünüşlerin* doğa yasalarına göre düzenlenmesiyle ilgili olmaktan çok, görünüşlerin ve tüm tinsel-rasyonel varlıkların, tinsel uyum ve her şeyin bir hakikat ve erdem dünyasında birleşme yasalarını yöneten etik düzen yasalarının emrine sokulmalarıyla ilgilidir" (Fichte, 2006:164).

Kant'ın kavramsallaştırmasına bağlı kalarak ilk türden duyguların *kavramlar* (kategoriler) dünyasını oluşturduğunu ve ikinci türden duygularınsa *idealar* alanını[178] oluşturduğunu söyleyen Fichte, Kant'ın tekil bir *anlama yetisi*nin çalışma ilkelerinin içine hapsetmiş olduğu diyalektiği türün bilinçliliğinin gelişimine aktarmak için, *dar anlamda aklın* -ya da Fichtenin dilinde *üretici imgelem*in tinin daha yüksek biçimlerini ürettiği çalışmasının, türün tarihsel yolculuğunda birbirine eklemlenme biçimlerini tinin gelişimi olarak sunar: "insan türü içinde tin, bir tinin diğeriyle mücadelesi aracılığıyla sürekli gelişir. Böylece tüm tür tin bakımından daha bir zenginleşir. Tinsel iletişim için ilk kaba girişimde, gelecek çağların tini kendini şimdiden hazırlamaktadır" (Fichte, 2006:167). Sonuç olarak, diyalektik, aklın içsel zorunlu hareketinden türün bilişsel gelişiminin tarihsel uzamına çıkarılır.

---

sahip olur. kişi şeyleri ne kadar ağır anlayıp kavrıyorsa ve bilinç bağları ne kadar ağır çözülüyorsa, o kadar az tine sahip olacaktır" (Fichte, 2006:164).

178 "Tinin kendisini açtığı tasarım içindeki tüm *idea*ların en evrensel formları şunlardır: tin kendisini uzamsal cisimlerin zorunlu formları ötesine yükseltir ve kendi özgürlüğü içinde, kendisine maddi dünya da hiçbir şeyin eşdeğer olmadığı, 'ilksel güzellik' *idea*sını şekillendirir. Kendisini duyguların yitimli akışı ötesine yükseltir ve kendi içinde, duyguların değişime uğramadan birbiriyle bir araya geldikleri 'hoş' *idea*sını şekillendirir. Kendisini duyuların uzamsal ve yitimli sınırlılığı ötesine yükseltir; hayretle gözlerini ayırmaksızın 'ilksel yüce'yi izlemek için zaman ve uzamın ötesine sürüklenir. Tüm kanaatler ötesinde, tin kendisini 'ebedi hakikat' duygusuna yükseltir ve *duyusallığa* ait her tür etkinin ötesinde, en eşsiz *idea*ya -tam anlamıyla ortaya koyulan etik mükemmellik *idea*sına, '*tanrısallık' idea*sına yükselir" (Fichte, 2006:165).

Tinin gelişiminin güzel sanatlarda, edebiyatta, tarihte, resimde vs'de farklı görünümleri olduğunu söyleyen Fichte bu sefer onun felsefedeki görünümünün peşine düşer. "İnsan zihninin davranış biçimini kavrama çabası" (Fichte, 2006:171) olarak tanımladığı felsefeye esas olarak Kant'la aynı görevi vermiş olsa da, felsefenin nesnesi artık türün hepsine ortak olarak paylaştırılmış akıl değil, türün aklının tarihsel gelişimidir. Fakat bu gelişimin incelenebileceği ürünler, imgelem yetisinin sentezleyici etkinliğinin sınırlılığından dolayı bu sentezlerin daha yüksek bir düzeyinde yer almalıdır. İşte imgelem yetisinin bu daha yüksek etkinliği tin olarak adlandırılır: "Felsefenin üstüne düşünmesi gereken tasarımlar yalın soyutlama yoluyla üretilmezler. Bu tasarımlar, en azından kısmen, (bir sezgi içerdikleri sürece) ilk olarak imgelem tarafından üretilmiş olmalılar. Fakat imgelemin bunu gerçekleştirme becerisi, özellikle günlük deneyimde karşılaşılmayan daha yüksek imgeleri bilince yükseltirken, "tin" olarak adlandırılır" (Fichte, 2006:180). Böylece felsefenin insan zihninin gelişimini incelerken nesne edineceği malzeme de tin olarak belirlenir.[179] Peki ama tin nasıl nesne edinilecektir. Spinoza'nın tüm felsefeye yasak ettiği bir *salto mortale* ya da iman sıçrayışı bir dizge olarak bilimin kurulmasında kuruntudan başka bir şey üretmiyorsa felsefenin gözleri nereye çevrilmelidir?

> "İnsan zihni ya da tini etkinliktir ve etkinlikten başka hiçbir şey değildir. *O*nu tanımak, tanıyacak başka bir şey içermediği için, onun davranışlarını tanımak demektir. Dinleyicilerimden hiçbirinin, ruhun etkin bir güç dışında her şey olabileceği gibi kaba bir düşünce -örneğin, sinirlerimizi (parmakların piyano tuşları üzerine basması gibi) uyaran, uzamda biryerde bulunan bir ruh anlayışı (bu şey nasıl bir şekle sahiptir? Yuvarlak mı yoksa kare mi? Nerededir? Kafamızın içinde mi? Kalbimizde mi?)- üzerine kafa yoracaklarını ummuyorum. İnsan tininin *nasıl davrandığı*nı bilmek istiyoruz. Tin hakkında bundan fazlasını öğrenemeyiz ve onda öğrenilebilecek olanlardan daha fazlası yoktur" (Fichte, 2006:171).

İşte burası *ben*in nesnesi olarak *ben-olmayan*ın belirlendiği yerdir. Bir yanlış anlamaya düşmemek için *ben-olmayan*ın da esas olarak *ben* olduğunu, ama öznenin nesne üzerindeki bilişsel etkinliğinin ek-

---

[179] "Tüm felsefenin malzemesi, kendi işleri, etkinlikleri ve eylem kiplerinin tümü içinde düşünüldüğünde insan zihni ya da tinidir. Felsefe ancak bu eylem kiplerinin tümünün tüketici bir keşfinden sonra *Wissenschaftslehre* (Bilim Öğretisi) olacaktır" (Fichte, 2006:171).

siksiz bir haritası[180] çıkarılamadığından bize yabancı bir şeymiş gibi durduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Burası diyalektik açısından özellikle kritik bir kırılma anıdır; bu zamana kadar kendisinden ayrı ve bağımsız olduğu düşünülen bir nesne üzerinde çalıştırılan diyalektik, Kant'ın tüm zihnin işleyiş biçiminin *transzendental* olduğunu 'göstermesinden' sonra, kendi zihninin ürünlerinden dolayımlanarak varlığın ne'liğini betimleme noktasına gelmiştir. Alman idealizmi ile birlikte, diyalektiğin "varlığın da ilkesi" haline geldiği düşüncesi ancak bu dolayımlanmanın bilincindeysek bir anlam ifade eder; çünkü artık diyalektik, üzerinden çalışmış olduğu nesnenin en azından yine kendi ürünü olduğuna dair bir farkındalığa ulaşmıştır. Başta ya da sonda iddiasının kesinliğine kanıt olarak, bilincin kendisinden başka başvuracağı hiç bir ölçüt [181] söz konusu değildir.[182] Diyalektiğin *bütün*

---

[180] Bu eksiksiz haritanın çıkarılması çabası Fichte'de *Wissenschaftslehre*'nin (bilmenin biliminin ya da bilimlerin biliminin) kurulması çabasıdır.

[181] Hegel bu ölçütsüzlüğün önemini -Fichte'ye eleştirel bir not olsa da- Kant'tan dolayımlanmak suretiyle oldukça yerinde tespit eder: "Kant'ta da doğa, saltık bir şekilde belirlenmiş olarak koyulur. Ancak onun, Kant'ın anlık [*Verstand*] olarak adlandırdığı şey tarafından belirlenmiş olduğu düşünülmez, çünkü tikel görüngülerin çeşitliliği, *insanal çıkarsamacı anlığımız* tarafından belirlenmemiş olarak bırakılır. Buna karşın, bir *başka* anlık yoluyla bu belirlenim, yalnızca derin-düşünen yargımızın bir düzgüsü [*maxim*] olarak alınacaktır. Bu başka anlığın edimsel varoluşuna ilişkin hiçbir şey ileri sürülmez. Fichte, doğayı belirlenmeye bırakmak için bu dolambaçlı yola, insanal olandan başka olan ayrı bir anlığın bu *idea*sına gerek duymaz" (Hegel, 2006b:450-1). Önceki sayfalarda aktardığımız üzere Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi* metninde "sanki" ifadesini tüm bir cümlenin başına alarak doğayı toplumsal olanın bir ilkesine, erekselliğe göre kurgular. Hegel'in de dediği gibi burada edimsel bir varoluş söz konusu değildir, aynı ahlak alanında tanrının varlığının öznel olarak *saf aklın inancı* biçiminde olması gibi. Fichte de aynı yoldan yürüyecektir: özellikle spekülatif bir tarih felsefesi denemesi olan *Çağımzın Temel Karakteristikleri* metni, apriori bir tasarımın varolanların tümünü ereksel bir planın momentleri olarak okuma çabasının ürünüdür. Yani Fichte *idea*ya gerek duymaktadır; ama Hegel'in dediği gibi bu 'insansal olmayan bir başka anlığın' *idea*sı aracılığıyla dolayımlanan bir *idea* değildir. Çözümsüz kalması da bizzat kendi ürünleri aracılığıyla dolayımlanması nedeniyledir ve bu diyalektiği varlığın da hareketi olarak betimleyememenin nedenidir aynı zamanda. Marx'ın metayı ya da sermayeyi yeni çağın tanrısı olarak deklare etmesi de bu tartışmayla ilgisinde anlaşılmalıdır: en az bir tanrı varsa varlığın da bir yasası vardır. Nasıl ki hakikat, öznenin bizzat kendi ürünleri ile dolayımlanması nedeniyle 'bir başka şeyin' hakikati olarak ortaya çıkamıyorsa; sermayenin mutlak bir yasalılığa -henüz- ulaşamamış olması da insanların bir kısmının henüz kendi ürünleri ile dolayımlanarak düşünmeyi ve yaşamını üretmesi nedeniyledir. Ne zaman ki metalaştırma ve mülksüzleştirme mutlak olarak gerçekleşir ve dolayımlanma bir başkasının mülkiyeti ile (Hegel'in ifadesiyle 'insani olmayan bir anlık ile) olmaya başlar o zaman tanrı (varlığın yasalılığı) da olacaktır.

[182] Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözündeki "bilinç ölçütünü kendinden verir" ifadesi söz konusu problemin en açık biçimidir.

kavramı ile tekrardan ama bu sefer *transzendental* perspektiften buluşmasının bir görünümü söz konusudur. Bu dolayımlanma Fichte'nin dilinde şöyle ifade edilir:

> "Biz sadece dolaylı olarak eylemimizin bilincindeyizdir. Sadece üzerinde etkin olduğumuz nesne yoluyla, eylemimizin nesnesi aracılığıyla onun bilincindeyiz. Eylemin neliği hakkında asla bilinçli değiliz ve insan zihnini yöneten yasalar (Kant'ın belirlemiş olduğu) açısından bunun bilincine asla varamayacağız. Kendi zihnimizin eyleminin bilincine, ancak kendisi hakkında bilinçli olmak istediğimiz *bu eylem* üzerinde sonradan etkin olunursa, yani, bu eylem "düşünüm" diye adlandırılan bir eylemin nesnesi olduğunda, varılabilir. Fiziksel dünyanın bir tasarımı üzerine kafa yorduğum zaman, bilincinde olduğum tek şey bu fiziksel dünyadır. Tasarımlayan olarak *kendi etkinliğimin* bilincine varmanın tek yolu fiziksel dünyayı *tasarımlama etkinliğimin* bir tasarımını düşünmektir" (Fichte, 2006:171).

Tasarımlama etkinliğimin bir tasarımı ise zorunlulukla Kant'ın çizmiş olduğu sınıra gelir dayanır;[183] gerçeklikteki nesnesiyle olmaktan çok nesnesini düşünme etkinliğinin kendisinin nesne olarak üretilmesine:[184] "Kendisine ulaşmamız gereken yeni dizi, insan zihninin kendi eylemleri tarafından kurulan dizidir ve o artık bu eylemlerin nesneleri tarafından kurulan dizi değildir" (Fichte, 2006:174). Fichte tarafından insan tininin evrensel eylem kiplerinin sistematik bir tarihi olarak tanımlanan felsefe, henüz nesnesinin gerçek hareketi olmaktan çok nesne hakkında düşünen bilincin tarihsel gelişiminin hareketi olarak diyalektiğe izin vermektedir. Ama Varlığa giden yol da bir kere açılmış ve diyalektiğin ana problemi tanımlanmıştır: bütüne ulaşma arzusundaki aklın kurgusunun gerçeklikle tam bir örtüşmesi nasıl olanaklıdır ve akıl gerçekliğe ulaşma eylemlerinin artan yetkinliğinin en yüksek momentinin farkına nasıl varacaktır? Elbette en kolay cevap

---

[183] Tam da bu sınır yüzünden Fichte kendi çabasının sonuçları hakkında şunları söylemek zorunda kalmıştır: "yolumuzun sonunda hiçbir şey bulamama olasılığı vardır... Ne pahasına olursa olsun ve o ne olursa olsun, hakikat örtüsünü açacağım. Bulacağım şey, onun hiçbir şekilde hakikat içermediği olsa bile - bu konunun hakikatini bilmek istiyorum... Bu şekilde hissetmeyen biri asla, özellikle de felsefede, bir kaşif olamaz" (Fichte, 2006:184).

[184] "Aranızda buna ihtiyacı olan kimseler uğruna, sadece geçerken değinmek üzere, bunun aşkınsal felsefenin tam bir özü olduğu, yani, onun doğrudan tasarımlamayla uğraşmaktansa *tasarımlama sürecinin* tasarımıyla ilgilenmekte olduğu olgusuna dikkatinizi çekmek istiyorum" (Fichte, 2006:172).

aklın zorunlu mantıksal hareketi olarak diyalektiğin aynı zamanda varlığın mantıksal hareketi de olduğunu söylemektir.[185] Ama Fichte henüz hiç de bu kolaycılığa pirim verme niyetinde değildir.[186]

---

[185] *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı* metninde Hegel, bir öznel idealist olarak tanımlanan Fichte'nin bu kolaycılığı tercih ettiğini söyleyecektir. Tartışmamızın ilerleyen sayfalarında bu tespitin doğru olmadığını göstermeye çalışacağız. Fakat Fichteci öznel idealizmin tek yanlılık eleştirisinin tersi bir konumdan Hegel'e de yapıldığını hatırlamak burada önemlidir ve Hegel, düşüncenin zayıf bir momenti olduğunu düşündüğü *indirgeme*nin yanlışlığını şu cümlelerle belirtir: "İnakçı [dogmatik] idealizm, birciliğini [*Einheit des Prinzips*] nesneyi bütünüyle yadsıyarak sürdürür: Karşıtlardan birini, kendi belirliliği içindeki özneyi, saltık olarak koyar. Benzer şekilde, kendi arı biçimi içinde özdekçilik olan inakçılık öznel olanı yadsır. Eğer felsefe yapmanın temelinde yatan yalnızca bu türden bir özdeşlik gereksinimiyse -karşıtlardan birini yadsıyarak ve onlardan birini saltık olarak soyutlayarak yerine getirilebilecek bir özdeşlik gereksinimi- o zaman ikisinden hangisinin, öznel olanın mı yoksa nesnel olanın mı yadsındığı önemli değildir... İnakçı idealizm, öznel olanı nesnel olanın gerçek zemini olarak koyar; inakçı özdekçilik de, nesnel olanı öznel olanın gerçek zemini olarak" (Fichte, 2006:434-5). Yine *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı* metninde Hegel aynı sorunu farklı olarak şu biçimde aktarır: "Ben=Ben kılgısal olarak koyutlanır ve bu şu yolda düşünülür: Ben, içinde Ben-olmayan ortadan kaybolacağı ve nesnenin özne tarafından saltık olarak belirlenmiş bir şey olacağı. Ben-olmayan'la nedensellik ilişkisine girerek, kendisi için Ben olarak nesne olacaktır, çünkü nesne=Ben olacaktır. Burada nedensellik ilişkisi yönetici öğe olur; bu da Usun ya da Özne-Nesne'nin, karşıtlardan biri olarak değişmez olduğu ve gerçek bireşimin olanaksız kılındığı anlamına gelir" (Fichte, 2006:440-1). Lakin Fichte böyle bir kolaycılığı seçmiş olsaydı Kantçı diyalektiğin mantıksal hareketini Aristotelesçi diyalektik tasımın zorunlu formu ile birleştirerek Varlığa kolayca diyalektik devinimi verebilirdi; fakat o tersini seçerek bilginin kendisini mantıktan üretmek yerine mantığı bilmeden türetmeyi tercih etti ki tersi Kant'ın yadsıdığı klasik metafiziğe ya da Spinoza'nın belirli bir yorumuna geri dönmekti. Evald Vasilyeviç İlyenkov Fichte'nin bu tercihini oldukça yerinde tespit etmiş ve onun hakkındaki sıradan yorumlara karşı şu noktaya dikkat çekmiştir: "Geçmişte 'mantık' diye adlandırılan şey yalnızca, olanaklı herhangi bir nesneyi bilinçte inşa etme evrensel etkinliğinin mutlak şemasıydı. Fichte *Wissenschaftslehre*'siyle 'mantık' arasındaki ilişkiye dair kavrayışının üzerinde özel olarak durmuş ve onu açıklamıştır. Mantığın yalnızca *Wissenschaftslehre*'de ana hatları çizilen etkinliğin soyut bir şeması olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Fichte'nin belirttiği gibi, *Wissenschaftslehre* mantıksal olarak gösterilemez ve ona, çelişki ilkesi de dâhil, herhangi bir mantıksal önerme yüklemek olanaksızdır; öte yandan, herhangi bir mantıksal tez ve tüm bir mantık ondan türetilmelidir. Dolayısıyla mantık önemini bilme bilimine borçludur; fakat bilgi bilimi önemini mantığa borçlu değildir" (İlyenkov, 2009:98). Yani bilme edimi nesnesiyle ilişkisinde doğrudan değil, dolayımlı olarak kendini üretmektedir; diyalektik mantık işte bu dolayımın ihtiyacı olarak ortaya çıkar.

[186] Fichte'nin, birini diğerine indirgemektense, düşünmenin ve Varlığın eş-zamanlı değişiminin bir kuramının peşinde olduğu çok açıktır: "Eğer bendeki öznel olan, nesnel olana dönüşüyorsa; bir amaç kavramı, bir *istenç* halini alıyorsa ve bu tekrar bedenimde belirli bir değişime dönüşüyorsa, besbelli kendimi değişmeye sahip olarak tasarımlarım. Ancak bana ait olan nihai şey, eş deyişle, hiçbir şekilde yok sayamayacağım bedenim, bir bütün olarak maddi dünya ile bağlantılı olacaktır ve böylece, kendinde değişmeye sahip olduğu kabul edildiğinden, dünyanın da zorunlu olarak değişebilir olduğu kabul edilecektir" (Fichte, 2006:284). Hegel Fichte'yi

Wissenschaftslehre: *Tek İlke*nin İlk Sezgisi ve İnşa Edilmiş Töz

> *"Wissenschaftslehre açıkça düşünülüp sonuca bağlanmış ve sistematik olarak kurulmuş bir bilim olarak değil, daha çok doğal bir yatkınlık olarak zorunlu olan bir şeydir. Öte yandan mantık insan zihninin özgürlüğünün yapay bir ürünüdür"* (Fichte, 2006:97).

Eğer ki bilincin tarihsel gelişiminin bir dizisi serimlenecekse bu, bilincin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin formuna dair egemenlik iddia eden ikibin yıllık bir disiplinle, mantıkla hesaplaşmayı gerektiriyordu. Kant bu hesaplaşmanın ilk adımlarını atmış ve salt formel olan mantığı, öznenin konumlanma noktasından *transzendental* de olsa, nesnesiyle ilişkiye sokmuştu.[187] Fakat şimdi de nesnesiyle ilişkisinde

---

ısrarla öznel idealizme doğru zorlamak için bu ve benzeri cümleleri görmezden gelerek ya da Fichte'nin düşünmenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin *transzendentalliğinin* farkında olduğunu ve de ben-olmayanı burdan doğru kurduğunu hiç anlamayarak ısrarla ben-olmayanın *pratik olarak* ben tarafından kurulduğunu söyler: "Kurgu kendi ilkesini, Ben=Ben'i, bilinçsiz üretici etkinlikte tam olarak bildirmez; kuramsal yetinin nesnesi, zorunlu olarak Ben tarafından belirlenmemiş bir şeyi içerir. Böylelikle kılgısal yetiye yönlendiririliriz. Ben, kendisini kendinin bilinçsiz üretimiyle Ben=Ben olarak koymayı ya da kendisini Özne=Nesne olarak sezmeyi başaramaz; bu yüzden, Ben'in kendisini kılgısal bir yolda özdeşlik olarak Özne=Nesne olarak üretmesi gerektiği -Ben'in kendisini nesneye başkalaştırması gerektiği- istemi yine söz konusudur. Bu en yüksek istem, Fichte'nin dizgesinde bir istem olarak kalır. Bu istem, yalnızca özgün bireşime çözülmemiş değildir, bir istem biçiminde belirlenmiştir; buna göre, ideal olan gerçek olana saltık olarak karşıttır ve Ben'in en yüksek öz-sezgisi ve Özne-Nesne olanaksız kılınır" (Hegel, 2006b:440). Oysa bu sadece, -yukarıda da, Fichte için felsefenin işinin nesnesiyle değil nesnesini düşünme etkinliği ile ilgili olduğunu belirtmiştik- bilincin, nesnesini eksik olarak kurduğunun bir farkındalığı olarak *transzendental* bir düşünce edimidir ve dolayısıyla nesne, öznenin kurucu etkinliği içinde soğrulmamıştır. Hegel, Fichte'de bilince içkin olanı dışsallaştırarak, pratik olarak yorumlamakla ve Fichte'de pratik olana yapılan vurgunun bölümün başında anlattığımız ne'liğini -en azından söz konusu *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı* metninde- tamamen yanlış anlamakla felsefe tarihinde Fichte'ye dair hatalar zincirinin de önünü açmıştır.

[187] Fichte 'Bilimsel Bilgi Teorisi' olarak adlandırdığı *Wissenschaftslehre*'nin kurulmasının ve bu teorinin doğru anlaşılabilmesinin mantığa kendinden önceki müdahalenin de doğru anlaşılması ile ilişkili olduğunu belirtir: "Sistemimizin doğru bir kavramının oluşturulmaşında, sistemi yanlış anlamalara karşı korumada, bu sisteme girmenin araçlarını sağlamada büyük katkıları olan bir başka yaklaşım var: bu yaklaşım *transzendental* düşünmenin sıradan düşünmeyle olan ilişkisini formuna göre ele alan bir düşünüş, yani *transzendental* filozofun tüm bilgiyi değerlendirdiği bakış açısının ve spekülasyonla meşgulken zihnin durumunun bir açıklamasıdır" (Fichte, 2006:65). Sıradan düşünüş ile *transzendental* düşünüşün bu karşılaşması tarihsel olarak ikisinin de aşıldığı bir üçüncü düşünme formunun zorunluluğunu düşündürmüştür. Hegel'de *bilinç, özbilinç* ve *mutlak bilme* momentleri Fichte'nin bu tartışmasının bir sonucudur. *Sıradan bilinç* ve *transzendental bilince* sırasıyla *bilinç* ve *özbilinç* karşılık gelirken Fichte'nin *Wissenschaftslehre*si'ne Hegel'de *felsefe* karşılık gelecektir.

her daim zaman ve mekân formlarına bağlı olan düşünmenin mantığının yerini varlığın mantığı almalıydı. Bu geçişlilik zorunlulukla bir ara uğrağa ihtiyaç duyacaktı: varlığa dair tasarım öznenin onu ürettiği konumdan kurtulamıyorsa ilk olarak düşünmenin, kendi zamansal ve mekânsal göreliliğinden kurtarılması gerekliydi. Fichte ile başlayıp Hegel'de bilincin fenomenolojik bir betimlemesine kadar giden araştırmaların zorunluluğu işte bu nedenleydi. Diyalektik, varlığı tasarımlayan bilincin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkideki *koşullu*dan *koşulsuz*a doğru yükselmeden, bilincin tarihsel gelişiminin niteliksel bir yükselişinin yöntemine böylece dönüşüyordu. Platon'dan beri sorun edinilen konuyla ilgisinde, konuya dair bileşenleri birlikte düşünebilme yöntemi olarak diyalektikten varolanların hepsini tinsel bir odağa bileşen olarak kabul etme arzusundaki diyalektiğe dönüşüm de bu nedenleydi. Diyalektiğin bu tarihsel gelişimi bir araştırma yöntemi olarak diyalektikten varlığın ilkesi olarak diyalektiğe geçişten çok kısıtlı bir bütünlükten tüm varlığı kuşatan bir bütünlük anlayışına geçişi ifade eder. Fichte'nin konumu ise bilmenin tarihsel bütünlüğünü tüketme noktasındadır ki, Schelling doğayı dışarıda bırakmakla onu itham ederken tam da bu noktadan eleştirmektedir. Öyleyse diyalektiğin tarihsel gelişimi, onun üzerinde egemenlik iddia ettiği alanların genişlemesinin ve bütünü kapsama iddiasının da tarihidir.

Mantıkla varlığın doğrudan bir özdeşleştirilmesi, ya da varlığı mantığın formuna göre kurmak mümkün değilse o halde mantık ve varlık ilişkisini tekrardan düşünmek, bunun da ötesinde mantığın düşünme ve varlık için kapladığı yerin önemini yeniden tanımlamak bir zorunluluktur. Fichte bu tartışma aracılığıyla geliştirdiği teoriye *Wissenschaftslehre* (Fichte'nin kendi ifadesiyle *Bilimsel Bilgi Teorisi,* kavramın tam çevirisinde ise *Bilimin Bilimi*) adını verecektir ve görevini de "tüm olası bilimlere form oluşturma yükümlülüğü" (Fichte, 2006:95) olarak tanımlayacaktır. Onun mantıkla karşılaştığı yer de burasıdır: "*Wissenschaftslehre,* tüm olası bilimlere form oluşturmakla yükümlüdür. Belli ölçüde gerçeklik içeren genel bir kanıya göre, mantık da aynı şeyi yapmaktadır. Bu iki bilim, özel olarak her ikisinin de iddia ettiği girişim bakımından, birbiriyle nasıl ilişkilendirilirler?" (Fichte, 2006:95).

Fichte bu ilişkinin düşünülmesinin ilk yolu olarak, mantığın bilime sadece formunu sağladığını *Wissenschaftslehre*'nin ise bilimin hem içeriği hem de formu ile uğraştığının hatırlanması gerekmektedir (Fichte, 2006:95). Fichte'ye göre bilimin bilimi olarak *Wissenschaftslehre*'den, bir bilgi alanı kendine özel nesnesiyle ilgisinde bir uzam oluşturmaya başlayıp ayrıldığı an burada tekil bilimler ortaya çıkar. Bütünün kendisinden belirli bir nesne alanının koparılmasını sağlayan edim ise *soyutlama*dır. İşte mantık da böyle bir soyutlamanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

> "wisssenschaftslehre'de form ve içerik zorunlu olarak birleşiktir. Mantığın, içerikten ayrı salt formu kurması gerekir. Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, bu ayırma edimi, sadece *özgürlük* yoluyla gerçekleşebilir. Sonuç olarak mantık, salt formun içerikten bu özgür ayrılışı yoluyla açığa çıkar. Bu türden bir ayrıma ediminin adı *soyutlama*dır ve böylece mantığın özü, *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriğinden soyutlanmayı içerir" (Fichte, 2006:96).

Fichte'ye göre yargı gücü nesneler çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir nesneye yine yasalar çeşitliliğinden seçtiği herhangi bir yasayı uygulama özgürlüğüne sahiptir. İnsan bedenini hammadde, canlı bir madde ya da düzenlenmiş bir madde olarak ele almakta özgürdür. Fakat bir kere tercih yapıldığında bu özgürlük ortadan kalkar ve belirli bir alanla ilgili sınırlı bir yasalılık içinde hareket etmek artık zorunluluktur. Bundan dolayı da artık *Wissenschaftslehre*'nin alanında değil doğa bilimi olarak adlandırılan başka bir alandayızdır. Mantık da *Wissenschaftslehre*'den salt forma odaklanarak ayrılmış olmakla kendine dair tikel bir yasalılık uzamı oluşturmuştur. Bu yönüyle mantık diğer bilimler arasında bir bilimdir ama asla tüm bilimlere kurallarını veren ve hepsinin çalışma disiplinlerinin içine sirayet edebilen bir üst bilim anlamında değil. Fichte bu durumun sonucunu şu şekilde betimler:

> "Mantık ve *Wissenschaftslehre* arasındaki özel ilişki..., mantığın *Wissenschaftslehre* için temel sağlayamayacağı, aksine mantık için temel sağlayan şeyin *Wissenschaftslehre* olduğudur. *Wissenschaftslehre* mantıktan basitçe türetilemez. *Wissenschaftslehre*'den önce herhangi biri -çelişki yasası da dâhil olmak üzere- tek bir

> mantık önermesinin geçerliliğini bile önceden varsayamaz. Aksine her mantıksal önerme ve kendi bütünlüğü içindeki mantık, *Wissenschaftslehre*'den türetilmelidir" (Fichte, 2006:96).

O halde *Wissenschaftslehre*'nin önündeki görev, -diğer tüm bilimler açısından olduğu gibi- mantıkta oluşturulmuş olan formların *Wissenschaftslehre*'deki tikel bir içeriğin formları olduğunu göstermektir (Fichte, 2006:96). Böyle bir durumda elimizde bir sonuç ve bir sorun bulunmaktadır: varlığı mantığın formları ile özdeşleştirme denemeleri, mantığın genelden kopmuş tikel bir bilim olması -ya da tüm bilimlerin yargıları hakkında kuşatıcı bir genelliğe sahip olmaması) nedeniyle artık geçersizleşir; diğer yandan da tüm bilgimizin *transzendental* olması nedeniyle -ve de de*transzendental*izasyon için- tasarımın nesnesiyle uygunluğunun sınanacağı yeni bir ölçüte ihtiyaç hâsıl olur; Spinoza'nın tüm bilme için yasakladığı *saf inanca* dayalı sıçramaların olmayacağı ve buna rağmen *bütün*ü kuşatacak yeni bir ölçüte. İşte wissenchaftslehre bu yeni ölçütün hem kurulma sürecinin hem de sonucunun adıdır.

Bilimsel Bilgi Teorisi olarak ifade edilen *Wissenschaftslehre* -ki bu ad esas olarak felsefenin yeni adıdır[188]- bu yeni ölçütü tekil ve tözsel bir şey aracılığıyla belirleyemeyeceğinin bilincindedir ve *bilimin bilimi* olma iddiası her şeyden önce olmayı iddia ettiği şeyin kavramıyla hesaplaşmalıdır. Felsefenin bilim olduğu konusunda, tüm tanımlarında bir ortaklaşmanın söz konusu olduğunu söyleyen Fichte, aynı uzlaşmanın felsefenin nesnesi hakkında olmadığını iddia eder. Bunun nedeni ise nesnelerden herhangi birinin daha ikna edici olması ya da olmaması değil, felsefenin olduğunun iddia edildiği bilimin, kavramının eksiksiz bir yolda geliştirilmemiş olmasıdır.[189] Fichte'ye göre bilim her şeyden önce üç temel özellik aracılığıyla

---

[188] "bir bilimi keşfeden ulus, ona kendi dilinde bir ad vermeyi hak eder. Bu durumda o, yalın bir biçimde bilim ya da "bilimsel bilgi teorisi" [yani *Wissenschaftslehre*] olarak adlandırılabilir. Ve buna bağlı olarak, önceden 'felsefe' olarak adlandırılan şey, 'genel olarak bilimin bilimi' olacaktır" (Fichte, 2006:75-6).

[189] "Felsefe bir bilimdir. Felsefenin tüm tanımları bu noktada birleşmekle birlikte, bu bilimin nesnesi konusunda ayrılırlar. Peki ya bu ittifak eksikliğinin kaynağı, herkesin yalın biçimde felsefenin bu olduğunu kabul ettiği bilim kavramının kendisinin eksiksiz bir yolda geliştirilmemiş olmasıysa?" (Fichte, 2006:69).

ıralanır ve bu üç özellik de diyalektiğin yeni momentini belirleyecek önemli argümanlar sunar.[190]

Bu özelliklerden ilki, antik çağladan beri hakikatin nesnesiyle ilişkisinin ve geçerliliğinin yahut söz konusu bilgi nesnesinin bir hakikatinin olup olmadığının, onun varlığına ya da yokluğuna göre belirlendiği *bütünlük*tür. Buna bağlı olarak diyalektiğin yetkinliğini de Platon'dan Aristoteles'e ve oradan da Kant'a kadar bilgi nesnesinin bileşenlerinin ne kadarının *tüketilebileceği* ve ne oranda tamlığa *ulaşılabileceği* belirlemiştir. "Çünkü tekil önermeler kendi başlarına bilimsel önermeler değildirler, ancak bütün bağlamında -kendi konumlarının bütün içinde ve bütünle ilişkisi yoluyla- bilimsel olurlar" (Fichte, 2006:71). Bütünlüğün bilgi nesnesinin hakikatinin güvencesi olarak sunulduğu bu yönlü bir düşünmede diyalektik, bütünü oluşturan bileşenler arasındaki bağlantıların içsel ve yapısal ilişkiselliğinin kurulması işlevini üstlenir.

Fakat böyle bir bütünlük düşüncesi Fichte için yeterli değildir. Keza bütünün içindeki konumların zamansal ve mekânsal olarak öne çıkışları ya da yine tarihsel ve mekânsal olarak arka plana düşmeleri, açıklanmak istenen herhangi bir konumu göreli hale getirmektedir.[191] Göreliliği yani zamansal ve mekânsal bağlılığı aşmak tüm bileşenlerin kendisine eklemlendiği tek bir ilkenin keşfine bağlıdır. "Dolayısıyla, eğer birbirine bağlanmış önermeler arasında kesin bir önerme

---

[190] Bu vesileyle belirtmek gerekir ki, diyalektiğin bilimselliğinden bahsedildiğinde, klasik olarak olguların sınanabilirliğine ve deneyimlenebilirliğine referansla anlaşılan bilim anlayışından değil, Alman İdealizmi'nin ilerleyen sayfalarda göreceğimiz bilimin yeni kavramsallaştırılmasından bahsedilmektedir.

[191] Marx'ın, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve *1844 Elyazmaları* metinlerinde genelde Alman İdealizmi'ni, özelde ise Hegel'i eleştirirken soyut bir ilke yerine, "insanların gerçek yaşam süreçlerinden köklenen" somut bir içeriğe yaptığı vurgu, zamana ve mekâna göreli olarak değişen gerçek yaşam deneyimlerinin tarihsel ilkeler ürettiğini belirgin kılmak içindir. Kapitalizmin temeli olan metalaştırma olgusu bugüne kadar hiçbir tarihsel ilkenin başaramadığı oranda tüm varolanları bir omurgaya bağlama konusunda bir eğilim göstermekte ve zamana, mekâna göreli olma durumunu, *neredeyse* ortadan kaldırmaktadır. Aynı satırlardaki düşünsel bir imgelemin özerkleşmesi eleştirisi de bu bağlamda okunmalıdır; keza Hegel de empirik verilere son derece bağlı bir düşünürdür fakat empirik verilerin speküle edilerek bir omurgaya bağlanması noktasında düşünsel bir ilkenin özerkleşerek temel ilke konumuna geçmesi; işte bu Marx'ın Hegel'de eleştirdiği temel noktadır. Bu durumun diyalektik açısından yaratmış olduğu fark tartışmamızın Marx bölümünde daha da açıklık kazanacaktır.

olmasaydı, bu önermelerin birbirine bağlanmasıyla üretilen bütün de kesin olmayacaktı" (Fichte, 2006:71).[192] Böylece, kendisi aracılığıyla birbirinden farklı alanlardaki farklı önermeler giderek -Alman İdealizmi'nin en büyük ideali olan- tek bir bütünün *tek bir bilimi*ni oluştururlar. Diyalektik ilk özellikten dolayı üstlenmiş olduğu bütüne dair içsel ve yapısal ilişkileri kurma işini bir ileri boyuta taşıyarak, söz konusu ilişkileri bu tek ilkenin -zamansal ya da mekânsal- bileşenleri olarak örgütler.

Bütünlük ve tek bir ilke özellikleriyle beraber Fichte'nin -ve dolayısıyla Alman İdealizmi'nin- bilim anlayışının üçüncü ve en önemli özelliği ise "bilimin içeriğinin, bir şey 'bildiğini' söyleyen kişinin bilinciyle ilişkisinde yattığı" iddiasıdır (Fichte, 2006:70). Bu iddia iki yönlü bir sonuç üretir: ilki, bilim olmayı klasik mantığın kurallarına uyumla tanımlayan formel ölçütlerin yalnızca ilineksel bir öneme haiz olduğudur.[193] Böylece bilim olma vasfının olmadığı söylenen alanlar bilimin uzamı içine alınırken sonuçlarının kesinliğine göre değil de bilme arzusuna göre tanımlanmış Aristotelesçi bilim anlayışı geri çağrılır. Mantığın klasik tasım formunun kuşatamadığı bu alan için yeni bir mantık biçimine ihtiyaç vardır; diyalektik yeni bir mantık olma iddiasıyla bu ihtiyacın giderilmesine talip olur. Bu biçimiyle diyalektik, bilimin genişleyen çerçevesinin yeni formu olma iddiasıyla ortaya çıkar: diyalektik mantık. İkinci olarak, bu diyalektik mantık nesnesine dayatacağı hiçbir apriori forma sahip değildir; "gerek duyulan böyle bir bilimin olanaklılığı ancak onun edimselliği aracılığıyla kanıtlanabilir" (Fichte, 2006:74). Burada edimsellik iki yönlü düşünülmelidir: *ben*'in dolayımıyla bilincin tarihsel gelişiminin edimselliği ve gerçekliğin tarihsel gelişimi. Ne var ki Fichte bu ikincisininin tarihsel

[192] Kesin olan tek bir ilke, kendisine dayandırılarak oluşturulmuş tüm diğer önermelerin doğruluk koşulu haline gelir: "Sonuç olarak, en az bir önerme kesin olmak zorundadır ve bu önerme kesinliğini diğer önermelere, deyim yerindeyse aktarır. Böylece ilk önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, ikinci önerme de kesindir; ikinci önerme kesinse ve kesin olduğu ölçüde, o zaman üçüncü önerme de kesin olur, vs. Bu şekilde, kendi içlerinde belki de çok farklı olan önermeler, ortak bir kesinliği paylaşmaya başlayacaklar ve böylelikle sadece tek bir bilimi oluşturacaklardır, çünkü önermelerin *hepsi, aynı* kesinliğe sahip olacaklar" (Fichte, 2006:71).

[193] "Sonuç olarak bilimin özünün onun *içeriğinin* ayırt edici yanında... yattığı ortaya çıkar" (Fichte, 2006:70); "Sistematik form, bilimin özü olmaktan uzak olup sadece onun ilineksel özelliklerinden biridir" (Fichte, 2006:73).

devinimini ilkine bağlamak suretiyle tek yanlı bir edimselleşmenin sınırlarında kalır.[194] Spinoza'dan farklı olarak *töz*ün tamamen devre dışı ve öznenin inisiyatifine bırakıldığı bu durum, her ne kadar tözün Spinoza'nın tersine canlılaşmasını sağlamışsa da, insan edimleri aracılığıyla kurulan 'tözselliğin' de özne üzerindeki etkisinin ve diyalektiğin çift yönlülüğünün görülmesini engellemiştir diye düşünülür. Bu Fichte açısından da, felsefe tarihi açısından da yadırganacak bir durum değildir; çünkü Kant'ın *transzendental* felsefesinden sonra hesaplaşılması gereken ilk kuramsal zemin töz düşüncesi etrafında oluşturulmuş kavramsal yapıdır ve Fichte de bilinçli olarak bu hesaplaşmayı devam ettirmektedir:

> "bizim önermemiz, ona atfedildiği anlamda, Spinoza tarafından aşılmıştır" (haddini ve sınırını aşmak anlamında)... onun teorisinde Ego kendisi için Ego'dur fakat o bu sınırda durmaz, fakat O Ego'dan

---

[194] Söz konusu durum, *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı* metninde Hegel tarafından da tespit edilmiştir: "İnakçı [dogmatik] idealizm, birciliğini [*Einheit des Prinzips*] nesneyi bütünüyle yadsıyarak sürdürür: Karşıtlardan birini, kendi belirliliği içindeki özneyi, saltık olarak koyar. Benzer şekilde, kendi arı biçimi içinde özdekçilik olan inakçılık öznel olanı yadsır. Eğer felsefe yapmanın temelinde yatan yalnızca bu türden bir özdeşlik gereksinimiyse -karşıtlardan birini yadsıyarak ve onlardan birini saltık olarak soyutlayarak yerine getirilebilecek bir özdeşlik gereksinimi- o zaman ikisinden hangisinin, öznel olanın mı yoksa nesnel olanın mı yadsındığı önemli değildir... İnakçı idealizm, öznel olanı nesnel olanın gerçek zemini olarak koyar; inakçı özdekçilik de, nesnel olanı öznel olanın gerçek zemini olarak" (Hegel, 2006b:434-5). Hegel aynı sayfalarda Reinhold'un Fichte'nin dizgesini dogmatik bir idealizm olarak gördüğünü belirtir. Devam eden sayfalarda Hegel, Fichte'deki tek yanlı nedensellik ilişkisinin izlerini sürmeye devam eder: "Kurgu kendi ilkesini, Ben=Ben'i, bilinçsiz üretici etkinlikte tam olarak bildirmez; kuramsal yetinin nesnesi, zorunlu olarak Ben tarafından belirlenmemiş bir şeyi içerir. Böylelikle kılgısal yetiye yönlendiririz. Ben, kendisini kendinin bilinçsiz üretimiyle Ben=Ben olarak koymayı ya da kendisini Özne=Nesne olarak sezmeyi başaramaz; bu yüzden, Ben'in kendisini kılgısal bir yolda özdeşlik olarak Özne=Nesne olarak üretmesi gerektiği -Ben'in kendisini nesneye başkalaştırması gerektiği- istemi yine söz konusudur. Bu en yüksek istem, Fichte'nin dizgesinde bir istem olarak kalır. Bu istem, yalnızca özgün bireşime çözülmemiş değildir, bir istem biçiminde belirlenmiştir; buna göre, ideal olan gerçek olana saltık olarak karşıttır ve Ben'in en yüksek öz-sezgisi ve Özne-Nesne olanaksız kılınır. Ben=Ben kılgısal olarak koyutlanır ve bu şu yolda düşünülür: Ben, içinde Ben-olmayan ortadan kaybolacağı ve nesnenin özne tarafından saltık olarak belirlenmiş bir şey olacağı Ben-olmayan'la nedensellik ilişkisine girerek, kendisi için Ben olarak nesne olacaktır, çünkü nesne=Ben olacaktır. Burada nedensellik ilişkisi yönetici öğe olur; bu da Usun ya da Özne-Nesne'nin, karşıtlardan biri olarak değişmez olduğu ve gerçek bireşimin olanaksız kılındığı anlamına gelir" (Hegel, 2006:440-1). Marx kendi diyalektik anlayışını betimlerken özne ve nesne arasındaki tek yanlı nedensellik ilişkisinin, Fichte'nin tersine, metalaştırma süreçleri aracılığıyla nesnenin -dolayısıyla yapının- belirleyiciliğine dönüştüğünü ifade edecektir.

> başka ne için olacağını sormaya devam eder. Böyle bir başka koyulmuş olan Ego'nun ve koyulabilecek olan tüm başka Ego'ların onun değişiklikleri, modifikasyonları olacağı Ego'ya eşit olacaktır. (burada Alman İdealizminin de çok farklı bir yere mi gittiği sorusu meşru bir soru olarak durur)" "böylece kurulduğunda onun sistemi mükemmel bir şekilde tutarlı ve reddedilemezdir, çünkü aklın onu daha fazla ilerleyemeyeceği bir toprakta kendi tutumunu/tarafını belli eder" (Fichte, 2006:209).

Aynı sayfalarda *Ben*'in daha ötesine geçmeyi Spinozacılıkla ve o sınırda kalmayı *eleştirel felsefe* ile özdeşleştiren Fichte -yine Kant'a bağlı kalarak- *tinsel* gelişimin sürekliliği için bir ufuk olarak tözsellik düşüncesine bağlıdır. Kantçı *inanma* edimi insanın tür olarak bilinçliliğinin diyalektik gelişiminin motivasyon kaynağı olarak görülür.[195] Böylece düşünme, tözün ne'liğine dair sayısız denemeler sonunda varolanların bütünlüğüne, varlığın hakikatine kavuşabilir. Özne'nin bu kadar öne çıkarıldığı Fichte'nin dizgesinin yine de nesnesizlikle itham edilmesi, sırf *inancın* bilgi-kurucu özelliği göz önüne alındığında dahi gerekçelendirilemez. Evet, bilinç kendi sınırlarına kapalıdır ve bu bağlamda doğa bile bizzat özne tarafından tasarımlanmaktadır; onun *kendinde*si henüz bilinç için ulaşılmamış olarak kalır: "Bilim adamları, doğayı gözlemleyerek öğrendiklerine inandıkları tüm o yasaları doğaya dayatırlar. ... ama bunlar, bizden bağımsız bir doğayı yöneten yasalar değildir sadece; aynı zamanda doğayı gözlemlemek zorunda olduğumuz tarzı yöneten yasalardır" (Fichte, 2006:95). Yine aynı anlama gelmek üzere Fichte "*Wissenschaftslehre* bize, (zorunlu bir şey olarak) doğayı onlara göre gözleyebileceğimiz ve gözlememiz gereken yasaları verir" demektedir, ama özellikle şu satırlarda içerilmiş anlamı da -aynı satırlarda- vurgulayarak: "*Wissenschaftslehre*, bize zorunlu bir şey olarak doğayı [da] -hem kendi varlığında hem de özel belirlenimlerinde bizden bağımsız olarak görülmek zorunda olan bir şey olarak doğayı- verir" (Fichte, 2006:93). Bu durum tam olarak, *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilincin diyalektik gelişiminin nedeni olan

---

[195] "Şimdi seni anlıyorum yüce Tin! Bu gerçekliği kavramanın araçlarını buldum ve bununla birlikte herhalde tüm diğer gerçekliği kavramanın. Bu araç bilgi değildir; hiçbir bilgi kendisinin temeli, kendisinin kanıtı olamaz. Her bilgi üzerine kurulduğu daha yüksek bir bilgiyi öncel sayar ve bu yükselişin sonu yoktur. Bu gerçeklik inançtır... Bilgiye ilk onayı veren budur"(Fichte, 2006:300).

ve bilincin bizzat farkında olduğu, nesnenin *bizim için* momentiyle *kendinde*liği arasındaki Hegelci boşluğu (bkz; Hegel, 1986:70-1) önceler. Bizim tasarımlarımız ile gerçeklik arasındaki özdeşlik anı *transzendental* bilincimiz tarafından sürekli olarak ertelenir çünkü özne ve nesne zamanın ve mekânın süreklilik taşıyan deviniminde kendilerine eklemlenen/eklemlenecek olanların bütünlüğüne henüz ulaşmamıştır.

Fichte'nin dizgesinde bütünlüğün bu kurulma anını yakalamak da, *ben*'i başa koyması yüzünden imkânsızdır. *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı* metninde Hegel tüm eleştirilerini *ben*'in bu başa koyulmuşluğuna yöneltse ve *mutlak ben*'in Fichte için sadece bir ufuk olarak kalmasını olumsuz olarak eleştirse de aslında bu durum Fichte'nin en güçlü yanıdır. Gerçekliğin deviniminin *ben*in, yani insanın kendi özdeviniminden başka bir şey olmadığına dair Fichteci tespit[196] belki bilinç ile öz-bilincin gelişimi ile gerçekliğin gelişimi arasındaki ilişkiyi kuramaması yönünde eleştirilebilir; fakat onu özneler üstü bir mutlağa bağlamaması yönünde yapılan eleştiriler kesinlikle zayıftır. Aynı zamanda *transzendental*liğin aşılması yönündeki kararlılık[197] *ben*in daha üst bir *mutlak ben* aracılığıyla *önceden* belirlenmemesiyle (çünkü *mutlak ben* de *ben*in tarihsel eylem kipleri aracılığıyla üretilir) birleşince diyalektiğin -Kant'ı aşan bir biçimde- yeni momentini açığa çıkarır:

---

[196] Bu tespit, bilincin ve öz-bilincin kendi üretimlerini de içerecek biçimde, aslında Fichte'nin tüm metinlerine yayılmıştır. *Ben*in bu öne çekilmesi jesti, Hegel'den önce Jacobi tarafından, Fichte'nin 1798 yılında yazılan *Evrenin Tanrısal Yönetimine İnancımızın Temeli Üzerine* metni aracılığıyla da eleştirilmiş ve Jacobi tarafından ateistlikle "suçlanan" Fichte 1799 yılında Jena'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Şu alıntı ne demek istediğimizi çok daha iyi anlatır: "bu gerçek inançtır. Bu ahlaksal düzen, bizim onayladığımız *tanrısal* olandır. O da doğru bir şekilde eylemekle oluşturulur. Bu, inancın tek olanaklı açık bildirimidir. Ödevin buyurduğunu yapmak ve bunu neşeyle ve doğal olarak, kuşku duymaksızın ya da sonuçlarını öngörmeksizin yapmak. Sonuç olarak bu tanrısallık, bizde dirimli ve gerçek olur; eylemlerimizin her biri, bu varsayım ışığında yerine getirilir ve bunların tüm sonuçları tanrısal olanda saklanacaktır" (Fichte, 2006:292). "az önce ortaya koyulan inanç, bütün ve eksiksiz inançtır. Bu dirimli ve gerçek ahlaksal düzen, *tanrıya özdeştir"* (Fichte, 2006:293). Söz konusu metinde, dinin ve tanrısallığın kendisi bile bizzat *ben*in, dolayısıyla insanların inanma ediminin pozitif bir sonucu olarak sunulur.

[197] "yolumuzun sonunda hiçbir şey bulamama olasılığı vardır"... "Ne pahasına olursa olsun ve o ne olursa olsun, hakikat örtüsünü açacağım. Bulacağım şey, onun hiçbir şekilde hakikat içermediği olsa bile - bu konunun hakikatini bilmek istiyorum. Bu şekilde hissetmeyen biri asla, özellikle de felsefede, bir kâşif olamaz"(Fichte, 2006:184).

diyalektiğin peşine düştüğü ve bilincin bu yolla yükselen momentlerini inşa eden hareketin uzamı, yani gerçekliğin kendisi de *ben* tarafından inşa edilmiştir. Fakat Fichte'nin idealist kalmasını sağlayan ve gelecekte materyalist bir diyalektik aracılığıyla aşılacak olan durum, gerçekliğin kendisinin yapısal özelliklerinin göz ardı edilerek, onun bizzat öz-bilince sahip özne tarafından bağımsızca inşa edildiğinin düşünülmesidir -ya da felsefenin tarihsel seryine bağlı olarak vurgu zorunlulukla bu yöne yapılmıştır. Her ne kadar varlığın gelişimi diyalektiğin kapsayıcılığı içine girmişse de henüz öz-bilincin gelişimine ters yönde hareket eden yapısal ilke bilince çıkmamıştır. Lakin söz konusu sorun Fichte'nin bakış açısındaki bir eksiklik olmaktan çok, tüm varlığı kendisine bağlayan temel bir ilke olarak metalaştırma süreçlerinin henüz belirginleşmemiş olmasıdır. Ortaya çıkan ise, tek bir ilkenin tüm varolanları kendine bileşen olarak örgütleyerek genişlemesini görme arzusu olarak diyalektiğin Platon, Aristoteles ve Kant'ta sınırlandığı düşünsel uzamın, insanın gerçek hareketini de içine alacak biçimde genişlemiş olduğudur. Tartışma bundan sonra söz konusu ilkenin, tarihsel olarak diğer tüm varolanlara sirayet edişinin ve her şeyi kendisine bağlı kılmasının tarihsel momentleri üzerine olacaktır. Bu bağlamda, daha şimdiden şunu söyleyebiliriz ki; materyalist ve marksist diyalektik, diyalektiğin yeni bir formu değil; Fichte'den itibaren büründüğü biçimin farklı bir nesne üzerine uygulanmasıdır.

İleride üzerinde duracağımız bu değişimi daha iyi anlayabilmek için, Kant'daki doğanın bir planı olarak heuristik ereksellik anlayışının yerine öz-bilince sahip insanların eylemlerinin yönlendirdiği tarihsel diyalektiğin bir örneği olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri* metnindeki Fichte'nin denemesine bakabiliriz.

Sıçrama: Tekil Olayların Bütünlüğünden Bütünlüğün Tek İlkesine

> *"Felsefeci, insanlığı bundan böyle uzaydaki özdeksel nesnelerin varoluşuna inanmaya ya da bu nesnelerin değişimlerini, zaman içindeki ardışık olaylar olarak ele almaya razı etmeyi daha az düşüneceği gibi, insanlığı evrenin tanrısal bir yönetimine inanmaya razı etmeye de daha az rıza göstermelidir. Bunun tümü, felsefeci*

> *tarafından herhangi bir ikna olmaksızın olup biter ve felsefeci bu olguları sorgulamaksızın kabul eder. Felsefecinin görevi, bu olguları genelde ussal varlıkların özünde zorunlu bir şekilde içerilmiş olarak türetmektir. Bu yüzden yöntemimiz, inanmayanın bir dönüştürülmesi olarak değil, inananın inancının bir çıkarsanışı olarak görülmelidir. Biricik görevimiz, 'İnsan İnancına Nasıl Ulaşır' nedensel sorusuyla uğraşmaktır"* (Fichte, 2006:287).

Özgürlük bilincinin ve tarihin diyalektik gelişiminin spekülatif bir tarih felsefesine dönüştürülmesinin örneği olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri* metni Fichte'nin, diyalektiğin yukarıda belirtilmiş olan özelliklerinin üçünü de kullandığı/sınadığı bir çalışmadır. "Dünyasal zamanın kendisinin, tek bir zamanın ve tek bir sonsuz yaşamın devirleri" (Fichte, 2006:313) şeklinde görünüşe geldiğini söyleyen Fichte ilk olarak, bu zamanın, *tek bir ilke*nin gelişiminin farklı görünümlerini sergilediğini göstermeye çalışacak ve *bütün*ün tamamlanmasına kadar da *transzendental* sınırlılığımızın bizi tekil/*sonlu* görünüşlere odaklanmak zorunda bırakan bir düşünme biçimine mahkûm ettiğini söyleyecektir. Fakat felsefe, *transzendental diyalektik* tartışmaları aracılığıyla kendindeki bu sınırlılığa dair bir farkındalık üretmiş ve bizi tekilde/*sonlu*da bırakan düşünce biçimleriyle bir karşıtlık geliştirerek onların aşılmasının zeminini göstermiştir. Fichte, diyalektik düşüncenin ürettiği bu farkındalığı yeni felsefe ile empirizm arasındaki karşıtlık aracılığıyla göstermek ister.

> "çağımızın felsefi bir resmedilişi, bu derslerde vaat etmiş olduğumuz şeydir. Tek bir ortak ilkenin birliği için, bizden önce deneyimde yatan çok biçimli fenomenlere düşünceyi geri yönelten yalnızca bu görüş ancak felsefi olan diye adlandırılabilir ve diğer taraftan, bu tek ilkeden bütün bu fenomenleri türetebilir ve eksiksiz açıklayabilir. Çağın bir betimlemesini yapmayı üstlenmesi gereken saf bir empirist, onun en göze çarpan bazı fenomenlerine, nedensel gözleme kendilerini sundukları kadarıyla el koyacak ve tümüyle bunları, üzerine anlaşılmış sağlam bir fikre sahip olmadan ve bir ve aynı zamanda birlikte varolmalarından başka aralarında herhangi bir başka bağlantıya işaret edebilmeksizin teker teker yeniden onları betimleyecektir. Böyle bir betimleme görevine niyetlenmesi gereken bir *filozof* deneyimden tümüyle bağımsız olarak bir çağın *idea*sını ki gerçekten kendi öz forumunda -*idea* olarak- olan deneyimde görünür olamaz, araştırıp

> bulmaya çabalayacak ve içinde bu *idea*nın kendisini çağın zorunlu fenomenlerinin formu altında ortaya koyacağı tarzı sergileyecektir ve bunu yaparak o, bu fenomenler çemberini açıkça oluşturur ve onların her birini, hepsinin altında yatan ortak *idea* yoluyla birbiriyle zorunlu bağlantıda ortaya koyacaktır" (Fichte, 2006:312).

Fichte bu satırlar aracılığıyla, *bütün*ün[198] tüm bileşenlerinin *tek bir ilke*nin *fenomen*leri olduğu tarihsel momentlerin gösterilmesini felsefenin görevi olarak belirler. İlk olarak basit biçimde tarihi "içinde türün *akıl*a uygun bir şekilde özgürlük ile ilişkilerini henüz düzenlemiş olmaksızın varolduğu ve yaşadığı çağ ile bu gönüllü ve akla uygun düzenlemenin meydana geldiği diğer çağ" (Fichte, 2006:314) şeklinde ikiye ayırır. Söz konusu ayrımda Fichte'ye göre aşılamaz gibi görülen temel bir çelişki söz konusudur: *içgüdü* ve *akıl*. İçgüdü burada *sonlu* ve olumsuz öğeyi temsil ederken akıl ise *sonsuz* ve olumlu momenti temsil etmektedir. Fichte *Sonlu*dan *sonsuz*a geçişin nasıl olduğunu sorar: "ancak insanlık, varoluşunun yasası olan, ona sıkıntı vermeyen ve sevgili gücüyle onu yöneten o içgüdüden nasıl kendini özgür kılabildi, hatta bunu nasıl dileyebildi, tek bir akıl içgüdünün içinden konuşurken nasıl oldu da aynı şekilde özgürlüğe doğru bir itkide etkili olabildi. Nasıl bu akıl insan yaşamında kendisiyle çelişki ve karşıtlık içine girebildi" (Fichte, 2006:315-6). Cevap 'otorite' kavramında gizlidir.

> "bir aracı içgüdü olarak aklın hâkimiyeti ile bu hâkimiyeti tanımayan itki arasına girmeliydi. Bu aracı şu şekilde doğmuştur: içgüdü olarak aklın ürünleri/sonuçları türün daha güçlü bireyleri tarafından kavranılır; bu nedenle içgüdü, bütün türü onların kendi büyüklüklerinin seviyesine çıkartmak[199] ya da tersine türün hak ettiği alana ve yere onları koymak için doğallıkla fakat hızlıca hareket etme

---

[198] Fichte doğanın organik bir bütünlük olduğunu düşünmektedir: "Evren, kendine dayanan ve kendisi yoluyla eksiksiz bir bütün olarak görülür. Bu görüş noktasından dünya, kendinde tüm görüngülerin zeminini ve kendi içkin yasalarını içeren örgütlü ve örgütleyici bir bütündür" (Fichte, 2006:288). Nasıl ki Kant pratik alandaki ereksellik düşüncesini doğa alanına da taşıyan heuristik bir ilke aracılığıyla tüm tarihe dair (*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* metninde) bir tasarım ortaya çıkardıysa, Fichte de evrenin organik bütünlüğü ilkesini tarihsel toplumsal yaşama da ait olan bir ilke olarak tasarlamaktadır.

[199] Eksiklikler tarafından harekete geçirilen daha yetkin içgüdülerle ilgili tahayyül Fichte'nin siyasal metinlerine de yansımıştır. *Alman Ulusuna Söylevler*'in 7.'sinde şöyle demektedir: "yeni kurulacak dünyanın asli ulusu, dünyanın inşasını sürdürecektir. Bunun için asli ulus, yabancı ulusların noksan ve yüzeysel çabaları tarafından harekete geçirilecek ve daha derin, kendi içinden çıkan bir yaratılışın icracıları olacaktır" (Fichte, 2006:321).

> arzusunda olduğundan, onlarda en yüksek ve en tok sesiyle konuşur; ve onlar yoluyla dıştan zorlama ile desteklenen *dışsal kural koyan bir otorite*ye dönüşür. Ve daha sonrasında akıl diğer insanlar arasında bir başka formda uyanır: *kişisel özgürlüğe doğru bir itki olarak.* Bu form sevmiş olduğu içsel dürtünün tatlı kuralına hiçbir zaman karşı çıkmamış olmasına rağmen, *haklarını* zorla almış yabancı bir *içgüdünün* baskılarına karşı ayaklanır ve bu uyanmada, içgüdünün kendisi olarak *aklın* değil, dışsal güç kılığında giyinmiş yabancı doğaların içgüdüsünün zincirlerini kırar. Ve böylelikle bireysel içgüdünün zorlayıcı otoriteye değişimi, *içgüdü olarak aklın hâkimiyeti ile bu hâkimiyetten özgürleşme* arasındaki aracı haline gelir" (Fichte, 2006:316).

İçgüdünün bu "en yüksek ve tok sesiyle konuşan" temsilcisi aracılığıyla dolayımlanmış olan *içgüdü olarak aklın hâkimiyetinden özgürleşme* de esas olarak bir başka ikili arasındaki dolayımlanma olarak ortaya çıkar: *içgüdü olarak aklın hâkimiyeti* ile *bilgi olarak aklın hâkimiyeti* arasında.[200] Fichte söz konusu dolayımlamalar dâhilinde dünya tarihinin diyalektik olarak beş ilkesel devir aracılığıyla geliştiğini söyler.

> "Birincisi; içgüdü olarak aklın sınırsız hâkimiyet devri; *İnsan Türünün Masumiyet Hali;* İkincisi: içinde içgüdü olarak aklın dışsal bir otoriteye dönüştüğü devir; bu hiçbir zaman en son temellerine geri dönmeyen ve dolayısıyla ikna etme gücüne sahip olmayan, tam tersine yalnızca zorlama arzusunda olan ve kör inanç ile koşulsuz itaat talep eden çağdır: *İlerlyen Suçluluk/Günahkârlık Hali.* Üçüncüsü; dolaysız olarak dışsal yönetici otoriteden, dolaylı olarak içgüdü olarak aklın gücünden/iktidarından, genel olarak ise, herhangi

---

[200] "Her nerede akıl henüz özgürlükle birlikte işlemiyorsa, bir yasanın ya da doğanın gücü olarak edimde bulunur... akıl özgür istenç yoluyla henüz edimde bulunmadığı yerde, kör içgüdü olarak eylemde bulunur. O dünya üzerindeki insanlığın yaşamının ilk devrinde bu şekilde eyler; ve bu ilk devir, bu *nedenle* daha sıkı karakterize edilmiştir"... "ilk devrin bu belirleyici tarif edilişi sayesinde; ikinciyi de onunla karşılaştırdığımızda daha belirgin tarif edebiliriz. İçgüdü kördür, iç görüsüz bir bilinçtir. İçgüdünün karşıtı olarak özgürlük böylece kendi etkinliğinin temellerini görme ve onun açıkça bilincinde olmalıdır. Dolayısıyla özgürlük içgüdünün bilincinde olmadığı aklın bilincindedir. Bu nedenle, *aklın yalın içgüdü yoluyla hakimiyeti* ile *aynı aklın, özgürlük yoluyla hakimiyeti* arasında kalan bir durum belirir: Aklın Bilinci ya da Bilgisi"... "daha ilerlersek kör bir itki olan içgüdü bilgiyi dıştalar; böylece bilginin doğuşu, yeni *tamama* ermiş olan itkinin zorlayıcı gücünden özgürleşmeyi ön varsayar; ve böylelikle *içgüdü olarak aklın hakimiyeti* ile *bilgi olarak aklın hakimiyeti* arasında üçüncü bir durum yerini alır. *İçgüdü olarak aklın özgürlüğü"* (Fichte, 2006:314).

> bir formdaki akıldan özgürleşme devri; yani tüm hakikate doğru mutlak özdeşlik ile tam sınırlanmamış ahlaksızlık çağı: *Tam Suçluluk/Günahkarlık Hali.* Dördüncüsü, bilgi olarak akıl devri; içinde hakikatin diğer tüm şeylerden önce en yüksek ve en sevilen olarak görüldüğü çağdır; *İlerleyen Gerekçelendirme/Haklılık Hali.* Beşincisi, sanat olarak akıl devri; bu, içinde hümanitenin daha emin ve hatasız ellerle kendini aklın imgesine ve tasarımına uygun geliştirmeye başladığı çağdır; *Tam Gerekeçlendirme/Haklılık ve Kutsallaştırma Hali"* (Fichte, 2006:317).

Fichteci tarih tasarımına baktığımızda, kendi tanımlamış olduğu, diyalektiğin üç temel özelliği de açıkça görünür: tek ilke olarak *akıl,* tarihte her şeyin kendisi uğruna gerçekleştiği merkezi odağı teşkil eder; Aristoteles'te her bir tekil olayın tüm bileşenlerini tüketme arzusunun tüm varolanların tek bir ilke aracılığıyla bütünleştirilme arzusuna dönüşümü söz konusudur. Bu tek ilke olarak akıl, bizzat insan pratiğinin gelişimini örgütleyen içgüdü ve içgüdüden özgürleşme edimleri aracılığıyla dolayımlanarak tarihte kendini gerçekleştirir.[201] Burada önemli olan tarihsel gelişimin seyrinin sadece ve sadece, kendisinin tarihsel eylem kiplerinin görünümlerinden çıkarılabileceği *ben* aracılığıyla belirlenmesidir.[202] İnsan kendi tarihsel gelişimini kendi yapılandırmış olabileceği bir ilke aracılığıyla keşfetme amacındadır.

Böyle bir ilkenin keşfi ancak ve ancak bir bütünlük tasarımının eşlik ettiği retrospektif bir bakışla mümkündür.[203] Bütün tamamlanmadığı

---

[201] "İnsan türü içinde tin, bir tinin diğeriyle mücadelesi aracılığıyla sürekli gelişir. Böylece tüm tür tin bakımından daha bir zenginleşir. Tinsel iletişim için ilk kaba girişimde, gelecek çağların tini kendini şimdiden hazırlamaktadır" (Fichte, 2006:167).

[202] "İnsan zihni ya da tini etkinliktir ve etkinlikten başka hiçbir şey değildir. Onu tanımak, tanıyacak başka bir şey içermediği için, onun davranışlarını tanımak demektir. Dinleyicilerimden hiçbirinin, ruhun etkin bir güç dışında her şey olabileceği gibi kaba bir düşünce - örneğin, sinirlerimizi (parmakların piyano tuşları üzerine basması gibi) uyaran, uzamda biryerde bulunan bir ruh anlayışı (bu şey nasıl bir şekle sahiptir? Yuvarlak mı yoksa kare mi? Nerededir? Kafamızın içinde mi? Kalbimizde mi?) - üzerine kafa yoracaklarını ummuyorum. İnsan tininin *nasıl davrandığını* bilmek istiyoruz. Tin hakkında bundan fazlasını öğrenemeyiz ve onda öğrenilebilecek olanlardan daha fazlası yoktur" (Fichte, 2006:171)

[203] "Biz sadece dolaylı olarak eylemimizin bilincindeyizdir. Sadece üzerinde etkin olduğumuz nesne yoluyla, eylemimizin nesnesi aracılığıyla onun bilincindeyiz. Eylemin neliği hakkında asla bilinçli değiliz ve insan zihnini yöneten yasalar (Kant'ın belirlemiş olduğu) açısından bunun bilincine asla varamayacağız. Kendi zihnimizin eyleminin bilincine, ancak kendisi hakkında bilinçli olmak istediğimiz *bu eylem* üzerinde sonradan etkin olunursa, yani, bu eylem

sürece ne söz konusu ilke ne de onun gelişiminin tarihsel ve yapısal momentleri tam bir kesinlikle belirlenemezler. Bütünlük ve bu bütünlüğe dair apriori inanç/tasarım[204] olmadığı sürece bağımsız ve tekil gibi gözüken olguları birbirine bağlamak üzere harekete geçecek olan diyalektik çalışamaz; Fichte'nin empiristler için tanımladığı gibi, birkaç olgunun bağlantısallığı söz konusu olabilir sadece. Ama yine de insan tarihin her döneminde bütün ve bu bütünü oluşturan ilkeye dair diyalektiği çalıştırır ve bütünün kendisini keşfettiğine dair her inanç tarihsel bir momenti oluşturur. Diyalektik bu yüksek bilinçlilik momentlerini, tekil akıllar aracılığıyla gelişen varlığın rasyonel tasarımı olarak *akıl*ın bileşenleri olarak örgütler.[205]

Fichteci diyalektiğin, *Wissenschaftslehre* ve tarih tartışmaları aracılığıyla ortaya çıkan üçüncü ve son özelliği ise onun *transzendental* sınıra bağlılığı ve diyalektik gelişimin bilinebilme ilkesinin tamamen apriori olduğudur. Yalnız buradaki apriorilik Kant'taki gibi insanın bilme edimini önceleyen formel koşullar olarak değil, tasarımın tamamının deneyime öncelliği anlamında içerikli bir şekilde söz konusudur. Bilince yükseltilmesi gerekenin daha önceden bilincinde olunmadığı sürece diyalektik ve bütünlük bağlamında hiçbir bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Fichte, her bilme çabasının körü körüne bir alıştırma ile şafağa ulaştığını ve ancak bundan sonra gün ışığına çıkabileceğini düşünmekte ve "o önce belirsiz hisler tarafından yönlendirilir. Daha sonrasında ise, açıkça kavrayamayacağımız şeyler için belirsiz

---

"düşünüm" diye adlandırılan bir eylemin nesnesi olduğunda, varılabilir. Fiziksel dünyanın bir tasarımı üzerine kafa yorduğum zaman, bilincinde olduğum tek şey bu fiziksel dünyadır. Tasarımlayan olarak *kendi etkinliğim*in bilincine varmanın tek yolu fiziksel dünyayı *tasarımlama etkinliğ*imin bir tasarımını düşünmektir" (Fichte, 2006:171).

[204] "Tüm felsefi kavrayışlar gibi bu evrensel zaman kavrayışı, temel bir zaman *idea*sının; yalnızca aşamalı olarak gelişen, içinde her sonraki dönemin bir önceki tarafından belirlendiği *zamanın tamamlanmışlığına* rağmen önceden düzenlenmiş bir *idea*yı tekrar önceden varsayar; ya da bunu daha basitçe veya daha yaygın bir söyleyişle ifade edersek, ilkel oluşmamış birliğinde açıkça kavranabilen ve ondan, yeryüzü üzerindeki insani yaşamın tüm büyük *devirlerinin* doğru bir şekilde türetilebileceği bir dünya planını önceden varsayar ki, böylece onlar (devirler), hem kökeninde hem de birbirleriyle olan bağıntılarında belirgince anlaşılabileceklerdir" (Fichte, 2006:313).

[205] "Kendisine ulaşmamız gereken yeni dizi, insan zihninin kendi eylemleri tarafından kurulan dizidir ve o artık bu eylemlerin nesneleri tarafından kurulan dizi değildir"(Fichte, 2006:174).

hislerle başlamamış olsaydık, bugün hala açık hiçbir kavramımız olmazdı ve hala topraktan ayrılmış bir çamur parçası olarak kalırdık" (Fichte, 2006:101) demektedir. Fakat bu apriori tasarımları için *ben* ve onun tasarımları, eylemleri dışında hiçbir garanti söz konusu değildir. Çünkü insan bilinçliliğinin kendi merkeziliğine gömülmüşlüğü kendi dışında bütünü kuşatan bir hakikat tasarımına izin vermediği gibi, zamansal ve mekânsal kısıtlılığı da kendi 'şimdi ve burada'sını aşmasına izin vermemektedir. Fakat diyalektik tasarımlama, tüm bu belirsizliğe rağmen her defasından gerçekliğe dair daha yetkin bir bilinçlilik düzeyine ulaşmak için apriori tasarımlarını -kendi sınırlılığını aşmak için- gerçekliğe dayatır. Bu durum hem insan bilinçliliğinin, tininin, hem de o tinselliğin yüklediği erekselliğin gerçekleştirilmesi amacının devindirdiği gerçekliğin diyalektik gelişimini sağlar ve gelişimin yeni bir momentini gelecek zamanlara bırakır.

> "Araştırmadan önce, bu türden bir sistemin ya da böyle bir ilk ilkenin olup olmadığına karar veremeyiz. Yalnızca ilk ilkenin, genel olarak kanıtlanamayan bir önerme olduğu değil, onun tüm bilginin ilk ilkesi olduğu da kanıtlanamaz. Her şey deneye dayanır. Eğer tüm insan bilgisinin ilk ilkesi için zorunlu olan içsel koşulların tümüne sahip olan bir önerme keşfedersek o zaman bu önermenin dışsal koşullara da sahip olup olmadığını, yani onu bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız her şeye kadar geri götürüp götüremeyeceğimizi de araştırabiliriz. Eğer bunda başarılı olursak o zaman -edimsel olarak onu kurmakla- böyle bir bilimin olanaklı olduğunu ve insan bilgisinin, söz konusu bilimin resmettiği bir sistemi olduğunu da göstermiş oluruz. Eğer bu türden bir bilim kurmakta başarısız olursak, o zaman bu türden bir sistem ya yoktur ya da biz onu henüz keşfedememişizdir ve onun keşfini bizden daha şanslı olan izleyicilerimize bırakmamız gerekir" (Fichte, 2006:83-4).

Değerlendirme: *Reel* Olanın Diyalektiğine İlk Adım

Hangi varolanların diğer hangi varolanlarla ilişkili olarak tasarlanabileceğinin yöntemi olarak Platoncu diyalektik tasarımından tüm varolanların tekil bir ilkenin bileşenleri olarak düşünülebileceği Fichteci diyalektik tasarımına geçiş esas olarak farklı varlık sferlerinin dışsal bir ilişkisellikle düşünülmesine karşıt olarak homojen bir

ontolojik birliğin içsel ilişkiselliğine geçişin ifadesidir. Elbette söz konusu geçiş anlık bir sıçrama ile değil Aristoteles ve Kant'ın diyalektik anlayışlarının dolayımlanması aracılığıyla ıralanır. Platoncu diyalektiğin tekil olaylara uygulanması olarak görülebilecek Aristotelesçi diyalektik, kategoriler ve nedenler aracılığıyla tüketmeye çalıştığı ilişkiselliğin sınırlarının sürekli genişlemesine karşılık, çözümü soruların, soruya içkin olan bir amaç aracılığıyla sınırlandırılmasında bulmuştu. Plotinus'tan itibaren ise bu sınırlama kalkmış ve özellikle Ortaçağ Hıristiyan teolojisinde tüm varolanlar tekil bir tanrısal varlık aracılığıyla organik bir bütün içinde ilişkili olarak kavranmıştır. Kant'ın ilgisi ise, tüm varolanlara birlik veren böyle bir transzendent varlığın akıl için bilinemez olduğu noktasında yoğunlaşmış ve söz konusu diyalektik bütünlüğün, varlığın değil ama aklın zorunlu bir işleyişinin sonucu olarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Ve varlığa dair tüm ilişkisellik zamansal ve mekânsal sınırları nedeniyle *transzendental* olan öznenin, verimli sonuçları da olsa, diyalektik tasarımına indirgenmiştir.

Diyalektik düşüncesinin tarihsel gelişiminin bir momentinin tamamlanması anlamına gelen Kantçı diyalektik, bilgi anlayışı gereği tüm bilmemizin kesinliğini doğa bilimleri ve matematikle *fenomenal* biçimde sınırlarken toplumsal-tarihsel gerçekliğin bilgisinin ise *transzendental* sınırlılığımızdan kurtulamayacağını, bu alandaki akıl yürütmelerin tüm sonuçlarının yalnızca inanç olabileceği sonucunu doğurmuştur. Kantçı sınırlara tüm bağlılığına rağmen Fichte, *inanma*yı dinsel referanslar dışında epistemolojik, seküler bir ilke durumuna getirerek öznenin diyalektik tasarımlarının, her geçen gün gerçeklikle daha nitelikli bir bağ kurduğunu ve bunun esas sonucunun bilincin gelişiminin tarihsel momentlerini ortaya çıkardığını kanıtlamaya çalışmıştır. İmgelem yetisinin sentezleyici ediminin zamansal ve mekânsal sınırlara bağlılığının üretmiş olduğu sonuçların, tek bir evrensel zamanın diyalektik ve tarihsel gelişiminin momentlerini gösterdiğine dair Fichteci düşünce, diyalektiği, aklın kendi içindeki zorunlu bir ediminden tarihsel olarak tüm türü kuşatan bir gelişimin uzamına taşımıştır. Böylece, tek bir ilkenin tüm varolanları kendine bileşen olarak örgütleyerek genişlemesini görme arzusu olarak diyalektiğin, Platon,

Aristoteles ve Kant'ta sınırlandığı düşünsel uzamın, insanın gerçek hareketini de içine alacak biçimde genişlemiş olduğu görülür.

Her ne kadar niteliksel bir sıçrama söz konusu olsa da ontolojik bir diyalektik düşüncesinin Fichte'de henüz olgunlaşmadığı söylenmelidir. Fakat bilincin tarihsel gelişiminin momentlerine uygun bir eylem bilgisinin de[206] insanlar için aynı süreçte geliştiği ve insan bilinçliliğinin bu gelişiminin yalnızca onun eylemleri aracılığıyla takip edilebileceği düşüncesi tarihsel-toplumsal gerçeklikte de diyalektiğin geçerli olduğu düşüncesinin uyanmasına neden olmuştur. Fakat salt özneye bağlanmakla tüm varlığı kuşatmak yerine sadece *pratik alan*da geçerliymiş gibi gözüken bu diyalektik *teorik alan*ın nesnesi olan doğayı öznenin basit bir aracı konumuna indirgediği için[207] tek yanlılıkla suçlanmış ve diyalektiğin yeni bir momenti de bu eksikliğin tartışılması aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Bilincin ve tarihsel-toplumsal gerçekliğin diyalektik haraketine Schelling tarafından doğanın da eklemlenmesi, diyalektiğin geçerli olduğu düşünülen uzamın genişlemesinin dışında özne ve nesne ilişkisinin de bambaşka bir yönde tekrardan düşünülmesini sağlayacaktır.

---

206 "Senin belirlenimin sadece *bilmek* değil, bilgine uygun *eylemek*tir. Kendimi bir an için toparladığım ve gözlemimi kendi 'Ben'imin içine çevirdiğim zaman ruhumun derinliklerinden yüksek sesle çağıran ses budur. Sen kendi hakkında boş düşüncelere dalmak ya da sofu duyulmamalar üzerinde kendinden geçmek için burada değilsin. Hayır, sen eylem için buradasın; eylemin ve yalnızca eylemin senin değerini belirler" (Fichte, 2006:296).

207 Fichte açısından bu suçlama hiç de yersiz değildir. *Evrenin Tanrısal Yönetimine İnancımız* metninden alıntıladığımız, doğa ve ereklerimiz hakkındaki düşüncesi neredeyse her metninine yayılan genel bir görünüm arzeder: "bunun ışığında varoluşum, başka ahlaksal varlıkların varoluşu ve ortak ortamımız olarak duyular dünyasının varoluşu, ahlakla olan ilişkilerini edinirler. Böylelikle bütünüyle yeni bir düzen yaratılır ve tüm içkin yasalarıyla duyu dünyası, bu düzenin temelini oluşturan dayanaktan daha fazla bir şey değildir. Duyular dünyası özgürlüğü bir etkinlik alanıyla sağlamak için kendi bengi yasalarıyla kendi yolunda ilerler, ancak onun ahlak üzerinde ya da ahlaksızlık üzerinde en küçük bir etkisi yoktur. O, herhangi bir şekilde özgür varlığı denetleyemez. Özgür varlık, kendi kendine yeterliliğinde ve bağımsızlığında tüm doğanın üzerinde uçar. Usun ereğinin gerçekleşmesi, ancak özgür varlıkların çabalarıyla başarılabilir;" (Fichte, 2006:291) Bu ifadelerden hemen bir sayfa sonra da şunu ekleyecektir Fichte: "Dünyamız ödevimizin duyusallaşmış gerecidir" (Fichte, 2006: 292).

Schelling'de Diyalektik: *Akıllı* Doğa ve *Transzendental*in Sökümüne Devam

> *"... gerçi esasında öğrenilemeyen, ama yine de ders yoluyla alıştırması yapılabilen, felsefeye ilişkin şey, bu bilimin teknik yönüdür. Diyalektik sanatı olmaksızın hiç bir bilimsel felsefe yoktur"* (Akademik Araştırma Yöntemi Üzerine Dersler, 1803). [208]

Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*[209] metninde (Fichte karşısında) Schelling'ten yana açıkça tavır alırken 1801'de yazdığı *Fichte'nin Dizgesi'nin Açınımı* metniyle tutarlı bir kuramsal dil kullanıyordu. Her iki metinde de Fichte açısından iki tür olumsuzluk söz konusuydu: ilk olarak Fichte tüm bilme için bir ilk ilke arıyor olsa da Kantçı düalizmi aşamayarak bu ilkeyi sadece pratik alan için tasarımlıyordu ve bunun dolayımsız sonucu olarak ikinci olumsuzluk ise *Ben*'in ilkesinin *eylem* olarak belirlenmesiydi ki; bu belirleme tüm bilme için öznenin kendi *inanma*sından daha yüksek bir ölçütü ortaya çıkaramıyordu. Fichte'nin dizgesiyle ilgili benzer tereddütler, kuramsal çalışmalarına Fichte'nin bir izleyicisi olarak başlayan Schelling[210] için de geçerliydi. *Ben* karşısında

[208] Schelling, 2006b:154

[209] Translated by Harris, H. S., Cerf, W., State University of New York Press, Albany, 1977

[210] 1794 yılında yazılan *Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine* başlıklı metinde

*ben-olmayan*da içerilmiş olan doğanın öznenin karşıtı olmaktan başka hiç bir şeyi tanımlamaması ve tamamen boş bir nesneye dönüştürülmesinin yarattığı rahatsızlık elbette Schelling'in doğa sevgisi ile ilgili değildi. Schelling'e göre Kant bile özneyi içsel bir zorunluluk aracılığıyla yapısal bir nesnelliğe bağlarken[211] "Fichte'ye klavuzluk eden sadece kendi, yani rastgele olan ve tüm ilerlemenin giderlerini inkâr eden bir refleksiyon/düşünme idi" (Schelling, 2006c:514). Fakat Schelling Fichte'nin özneyi tüm varolanların önüne çekmesini ve *ilkeyi* 'ben' olarak belirlemesini doğru bulmasa da diğer yandan öznenin tamamen devre dışı bırakıldığını düşündüğü Spinozacılığın da tek-yanlılık hatası içine düştüğünü düşünüyordu. Özne ve nesnenin diyalektik özdeşliği bu iki yol aracılığıyla da inşa edilemezdi.

Öznenin Yalnızlığına Son: Yapısal Bir Faktör Olarak Nesnellik

Bu nedenle Schelling kendi felsefesini ve diyalektiğini, yapının ya da nesnenin hareketlerine de genelleştirmek amacıyla Fichteci öznenin öncüllerini ve bu bağlam içinde çağının felsefesinin genel bir görünümünü tartışmaya açtı. Dolaysız bir kesinlik olarak kendini *koyan* özne düşüncesinin Descartes ile başladığı[212] tespitinde bulunan

---

Schelling, tüm felsefenin bilim olabilmesinin olanağını, tek bir ilkeden türetilmiş, mantıksal olarak birbirine bağlı önermelerin bütünlüklü bir dizgesinde görürken açıkça Fichte'yi takip etmektedir. Bunun yanında, 1795 yılında yayınlanan Schelling'in iki makalesinin başlıkları bile Fichteci izleğin açık bir göstergesidir. *Felsefenin İlkesi Olarak 'Ben' Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne* başlıklı metin *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki ilişkilerin *tasarım* aracılığıyla nasıl dizgeleştirilebileceğine odaklanırken kavramlarında bile Fichte'den ayrılmaz. Yine aynı yıl yayınlanan *Dogmacılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar* dogmacılığı iki farklı biçimde empiristler ve Spinoza ile eşleştirirken, olumlu bir şekilde ele aldığı eleştiricilik Fichte'nin felsefe yapma biçimi olarak betimlenir.

[211] Schelling'in 1833-34 yıllarında verdiği *Yeni Çağ Felsefesi Üzerine Notlar*'ın el yazılı Münih taslağında bu durumu Kant'ın Fichte'ye göre çok önemli bir üstünlüğü olarak sunar: "En katı idealistin bile, dış dünyayla ilgili tasarımları açısından *Beni bağımlı* olarak düşünmekten başka çaresi yoktur. *Ben*[in], Kant'ın tanımladığı gibi kendi başına bir şeye [*kendinde şeye*] veya *Ben* dışındaki bir nedene bağımlı olmasa da en azından bir *iç zorunluluğa* bağımlı olması gerekir" (Schelling. 2006c:516).

[212] "Descartes'taki felsefeye göre empirik özne, dolaysız kesinlikti ve diğer kesinlikler de sırf öznel kavram ve düşünme zorunluluğuyla bu kesinliğe bağlanmalıydı" (Schelling , 2006c:514). Schelling elbette Descartes'ın, tanrı düşüncesi aracılığıyla öznenin önermelerine bir kesinlik verme tasarımını biliyordu. Ama *Meditasyonlar*'ın üçüncüsünden itibaren başla-

Schelling bu tasarımın, özneden dolaysız olarak mutlak ve herşeyi yok eden nesneye geçilerek Spinoza tarafından *şiddetle* aşıldığını söyler. *Mutlak* anlamda sonsuz olan bu *substanz* karşısında öznenin hiçbir özgürlüğü kalmadığının Spinoza tarafından da tespit edildiğini söyleyen Schelling, Spinoza'nın felsefesinin, diyalektik bir yanı varsa da, hareketsiz nesneye göre hareket etmek zorunda olan öznenin sırf *varlığa* sarılmasıyla sonlandığını ifade etmektedir. Platon ve Aristotelesçi diyalektiğin daha yetkin bir aşılması olarak görülebilecek bu diyalektik, hem özneye hem de nesneye özgürlük verir gibi gözüken empirizm tarafından dondurularak sabitlenmek isterken, bu umut Kant tarafından yok edilmiştir. Böylece Descartesçı empirik özneden Kantçı *Transzendental* özneye geçişin diyalektiği tamamlanmış olur.

> "Çünkü Kant, [empiristlerin] o yalın ve genel kavramları[nı], sırf öznel bir *anlama yetisi* kavramları olarak ilan etti ve onların nesnel olana doğru her olası geçişini ve çıkışını inkâr etti. Eğer tekrar her özgür özneyi yok eden mutlak nesneye geri dönülmek istenmiyorsa, bunun karşıtına, yani her şeyi yok eden özneye dönmekten başka bir ımkân geriye kalmaz: ve bu özne artık Descartes'ın empirik öznesi değil, *transzendental ben* olan öznedir" (Schelling, 2006c:515).

Spinoza ve empiristler aracılığıyla dolayımlanan Descartes ve Kantçı özne arasındaki geçişin diyalektiği Fichte'nin özneyi yegane ilke olarak sunmasıyla[213] sonuçlanır. Öznenin Fichte'de temel ilke olarak sunulmasının zorunlu bir sonucu olarak bu ilkenin ancak edim olarak belirlenmesinin *düşünme*nin gelişiminin zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyen Schelling, Fichte'nin bu edime dair herhangi bir zamansal

---

yan Descartesçı tanrı düşüncesi için öznenin zayıf bir çıkarımının sonucu olan inançtan daha fazlasının olmadığının da farkındaydı. Öznenin Descartes'taki bu öne çıkarılışının sonuçlarını Kant çok iyi takip ederek bugüne kadarki tüm felsefenin *transzendental* bir öznenin çıkarımları olduğu tespitine dayanarak geçmiş metafiziği mahkûm etti ve Schelling'e göre de Kant'ın felsefesinin belki de yegâne önemi bu tartışma aracılığıyla özneyi tüm felsefenin temel ilkesi haline getirmesiydi: "Kant'ın kritiğinin elle tutulur sonucu, sonuçta ve aslında boş ve bir hiç idi, peki o zaman Kant'ın etkisinin o inkâr edilemez büyüklüğü ve olağanüstülüğü neye dayanmaktadır ve neden dolayı buna rağmen Kant'a felsefenin yenileyicisi denildi. ... Kant'ın etkisi daha ziyade, onun felsefeyi subjeye/özneye yöneltmesinde yatmaktadır. Zira Spinoza ile birlikte felsefe, büsbütün bu yönünü kaybetmişti; zira Spinoza için esas olan şey, sırf nesne ve öznesiz olan ve özne olarak kendini büsbütün yok eden *substanz* idi" (Schelling, 2006c:512-3).

[213] "... bir sonraki adım hiç tartışmasız geriye sadece öznenin, *Ben*in kalmasıdır. Bu adım Fichte taradından atıldı ve doğrudan şu söylendi: *Ben* yegâne *substanz*dır; hem de her bir *ben*in yegâne *substanz*ıdır (Schelling, 2006c:513).

başlangıç öngörmediğin ve aksine hep aynı başlangıç noktasından farklı tasarımlar aracılığıyla tekrar tekrar yola çıkıldığını söyler. Bunun doğal sonucu olarak da "Fichte için *Ben,* Descartes'ta olduğu gibi sırf felsefe yapmak amacıyla varsayılmış bir araç değil, aksine gerçek ve esas başlangıçtır, her şeyin mutlak öncesidir (Schelling, 2006c:515). Bu noktada Schelling haklı olarak, *ben*in karşısında *ben-olmayan*ın, salt *ben*in tasarımı olsa dahi, *ben*in kendini koyma ediminin aracılık ettiği şeyler olarak Fichte tarafından hiç kaale alınmadığını söyler. Bu tespit doğrudur doğru olmasına lakin Fichte'nin zaten böyle bir iddiası yoktur; O Kantçı sınırlara bağlı bir düşünür olarak Kant'ın bir adım ötesine geçmeyi ancak bilincin tarihsel gelişiminin diyalektiğini ve bilimini -*Wissenschaftslehre*'yi- sunarak gerçekleştirme amacındadır.

Oysa Schelling'e göre Kant'ı aşma[214] sadece *ben*in tinsel gelişiminin bir betimlenmesinden çok daha fazlasını gerektirmektedir: Fichte'nin görmezden geldiği, *ben*in nesnel bağımlılık ilişkilerinin de gelişimi gösterilmelidir. "En katı idealistin bile, dış dünyayla ilgili tasarımlamaları açısından *ben*i bağımlı olarak düşünmekten başka çaresi yoktur" diyen Schelling bu noktada *ben*in "Kant'ın tanımladığı gibi, *kendi başına bir şey*e veya *ben* dışındaki bir şeye bağlı olmasa da en azından bir iç zorunluluğa bağlı olması gerektiğini" ifade eder (Schelling, 2006c:516). İşte Fichte'nin görmezden gelerek olumsuzladığı yapısallık ve nesnelliğin hem kendi gelişiminin hem de *ben*le ilişkisinin gösterilmesi Schelling'in kendine tanımladığı görevdir:

[214] Schelling burada Fichte'nin Kant'ı aşma çabasının önemini, Kant'ın belirginleştirdiği *pozitif* ve *negatif* felsefe yapma biçimleri karşısında Fichte'nin aldığı tavırla tanımlama eğilimindedir: "Kant'tan beri insan tininin en yüce varlıkları için şimdiye kadar daha önce hiç bu kadar büyük bir iç ve dış savaşım verilmemiştir ve çabalama içindeki bilimsel tinin deneyimleri, hiç bir zaman daha derin ve sonuçları açısından daha zengin olmamıştır. Ancak bu etki aslında Kant'ın doğrudan istediği şey aracılığıyla meydana gelmedi. Duyular ötesine ilişkin her türlü bilgiyi, eleştirisiyle buna ebedi olarak bir son verdiğini sanan Kant, aslında sadece felsefede *pozitif* ve *negatif* olanın birbirinden ayrılmak zorunda olmasına neden oldu ki, böylelikle pozitif olan, bütün egemenliğiyle felsefenin diğer yüzü olan sırf negatif felsefenin karşısına dikilebildi. Bu ayrım sürecini ve bunu takiben felsefeyi pozitife doğru yüceltme sürecini Kant başlattı. Zaten pozitif olana karşı hiç düşmanlık beslemeyen Kant'ın eleştirisinin buna katkısı büyük oldu. Bir yandan metafiziğin bütün yapısını yıkarken, öte yandan hep, sonuçta metafiziğin istediğini istemek gerektiğini ve onun içeriğinin, eğer bir mümkün olabilse, sonuçta *doğru/hakiki* metafizik olacağı düşüncesini taşır" (Schelling, 2006c:500). İşte Schelling'e göre Fichte, bu pozitif olanı tanımlama çabasından Kant'tan daha gözü pek bir adım atarak kendisine kadar gelen felsefe yapma biçimini geliştirmiştir.

"Felsefeyi, Fichte'nin koyduğu noktadan sürdürmek görevini alan ben, ilkin Fichte'nin adeta sırf lafla başından defetmeye çalıştığı o inkâr edilmez ve kaçınılmaz olan zorunluluğu, Fichte'nin kavramlarıyla, yani *ben*in iddia edilen mutlak *substanz*ıyla birleştirilip birleştirilemeyeceğini göstermek zorundayım" (Schelling, 2006c:516).

Yapısal Bir Diyalektiğin Dolayımları: Spinoza, Kant, Fichte

Schelling bu amaçla ilkin Fichte'nin *ben* kavramını açık kılmaya çalışan ve bu nedenle de kendisinin de Fichteci olarak yorumlandığı ilk dönem çalışmalarına[215] başlar. Kant'ın kritiğinin zorunlu bir sonucu olan Fichteci *ben* düşüncesinin felsefede yarattığı sarsıntının tamamen farkında olduğunu *Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üstüne ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan Şey Üstüne* başlıklı makalesinde açıkça gösterir. *Ben*in temel ilke olarak anılması sonuçta *'ben im'* dışında hiç bir şey söylenemeyecek bir başlangıç ve sonuç noktası özdeşliğidir: aradaki tek fark ikinci *ben*in kendi gelişimine dair bir bilinçlilik içinde olduğu ve bu bilinçliliği de bizzat kendisinin ürettiğidir.

> "O halde felsefe, mutlak Benin ilke olarak ortaya koyulmasıyla tüm görünüşün önünde tam güvencede olur. Çünkü Ben, nesne olarak, tıpkı bizzat bizim gösterdiğimiz gibi, yalnızca diyalektik görünüşle

[215] *Genel Olarak Bir Felsefe Biçiminin Olanağı Üzerine* (1794), *Dogmacılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar* (1795), *Felsefenin İlkesi Olarak 'Ben' Üstüne ya da İnsan Bilgisindeki Koşulsuz Olan Şey Üstüne* (1795). Daha sonraki yazılarından birinde (*Transzendental İdealizm Sistemi*'nin 'Kant-Fichte' bölümünde), bu üç metni Fichteci yazılar olarak tanımlamaktansa Fichte'nin *Ben*ini açık kılmaya çalışan metinler olarak lanse eder: "Kendi sistemimi kurmak için hiç acele etmedim ve o zamanki gençlik dönemine uygun olarak, önce sadece Fichte'nin sistemini anlaşılır kılmaya çalışmakla yetindim ve Fichte'nin, onun kendi sistemine verilen bu anlamı onaylayacağını umut ettim" (Schelling, 2006c:518). Copleston'un iddiasına göre de Schelling *ben*in tinsel gelişimi noktasında Fichteci *Wissenschaftslehre*'nin iddialarıyla hiç bir zaman ters düşmemişse de çok daha kapsamlı bir projeyi daha o yıllarda ortaya koymuştu: "1796 yılında yirmibir yaşındayken Schelling kendi için bir felsefi dizge izlencesi oluşturdu. Tasarlanan dizge saltık olarak özgür bir varlık olan 'ben' ya da 'kendi' düşüncesinden başlayıp 'ben-olmayan'ın koyulması yoluyla kurgul fizik alanına dek ilerleyecekti. Daha sonra insan tini alanına geçecekti. Tarihsel gelişimin ilkeleri ortaya serilecek ve ahlaksal bir dünya, tanrı ve tüm tinsel varlıkların özgürlüğü üzerine düşünceler geliştirilecekti. Dahası güzellik *idea*sının özeksel önemi ve usun en yüksek ediminin estetik ırasının gösterilmesi gerekecekti. En sonunda felsefe ve dini birleştiren yeni bir mitoloji doğacaktı" (Copleston, 1996:11). Schelling tüm hayatı boyunca bu izlenceye bağlı kalmış gözükmektedir.

> olanaklıdır; ama mantıksal anlamda Benin hiç bir anlamı yoktur, sırf o düşünmenin birliğinin ilkesi olması bakımından olmalı, demek ki düşünmenin kendisiyle birlikte kaybolur ve salt düşünülebilir gerçeklik olarak asla hiç bir gerçekliğe sahip olmaz. Ya da tüm felsefenin ilkesinin bir Ben-olmayan olması gerekirse, o zaman tüm felsefeden vazgeçilmesi gerekir. Çünkü Ben-olmayanın kendisi, yalnız Bene karşı karşı-olumda olarak asla asli olarak belirlenebilir değildir ve hiç bir gerçekliği yoktur, eğer Mutlak Benin hiç gerçekliği yoksa. (...) Kim Mutlak Benden söz edebiliyor: *gerçektir* ki onun hakkında hiç bir şey bilinemez. Benin kendisi hakkında söyleyebileceği her şey, Ben'im!dir" (Schelling, 2006d:63).[216]

Benin kendisi ben-olmayan ile koşullu olmakla ve kendisi dışında hiç bir başka ilk ilkeye izin vermemekle beraber yine de ben-olmayan bir şeyle -Kant'ın *fenomen*inin de ötesinde *kendinde şey*le- süreci sentezleme arzusundadır. Hem Kant hem de Fichte bunun her zaman bir arzu olarak kalmasından yanaydılar; çünkü her ikisi için de söz konusu çabanın amacı ancak ve ancak, *kendinde şey*in ya da *ben-olmayan*ın yokluğunda, her denemede daha yetkinleşen bir biçimde, insanın kendi tarihsel gerçekliğinin hakikatine ulaşmaktı. Koşullu olandan koşulsuza doğru uzanma amacı ancak koşulluların bütünlüğünün kurulmasıyla gerçekleşebilir olduğundan bu yoldaki her çaba tüm varolanları bir merkeze bileşen olarak örgütlerken, aslında her zaman istenen şey *ben*in baskısı altında oluşmuş olan merkezin bu basınçtan kurtularak *ben-olmayan* şeklinde belirlenmesidir. Spinoza'dan itibaren tüm felsefe *ben* ile *ben-olmayan*ın, aslında *ben*in *ben-olmayan* içinde kendini kaybetmek istediği bu tam özdeşlik anını hep tanrı olarak betimlemiştir (Schelling, 2006d:58). Bugüne kadar insanoğlunun belirlediği en yüksek hedef olarak tanrı, koşulsuzla kurulabilecek her türlü

---

[216] Aynı anlama gelmek üzere metnin 13. paragrafı söz konusu durumu, yani Fichte'nin konumunu daha açık bir biçimde verir: "Doğruluğu bulmak için tüm doğruluğun bir ilkesine sahip olmalısın: onu istediğin kadar yükseğe koy, ama o doğruluğun ülkesinde bulunmalı, ilk olarak aramak istediğin ülkede. Ama sen tüm doğruluğu kendi kendinle ortaya çıkarıyorsan, tüm gerçekliğin bağlı olduğu son nokta eğer Ben ise ve bu yalnızca kendi kendisi ile ve kendi kendisi için ise, öyleyse tüm doğruluk ve tüm gerçeklik sana doğrudan doğruya hâlihazırdır. Sen kendi kendini Ben olarak koymakla, aynı zamanda, doğruluğun bütün alanını betimliyorsun, ancak senin *ile* ve senin için doğruluk olan doğruluğun bütün alanını. Her şey yalnız Bendedir ve Ben içindir. Bende felsefe kendi "En khai pan"ını (bir ve herşeyini) buldu, buna göre o, şimdiye dek zaferin en yüksek ödülü için çabaladı" (Schelling, 2006d:61).

bilişsel ilişki Spinoza ve Kant tarafından yasaklandığından, en nihayetinde kendini koşullular içinden geçerek açan/tamamlayan tarihsel bir fenomene dönüştürülmüştür. Bütün bunların sonucunda da diyalektik, Platon'dan itibaren her zaman bilinçli bir öznenin, sırasıyla, yöntemsel, zorunlu ve tarihsel hareketi olarak gelişmiştir. Schelling ise diyalektiği bu bilinçli öznenin hareketinin ötesine -ya da gerisine- taşımayı istemektedir. Bu yüzden ilk olarak diyalektiğin tarihsel gelişiminin ve kendi çağında gelmiş olduğu durumun en yetkin örneği olarak Fichteci ve Kantçı biçimini verir.

Tez	*Antitez*
Mutlak Varlık, salt Bende ve Ben ile asli olarak belirli mutlak konulabilirlik.	Mutlak Varlık-olmayan, Benden mutlak bağımsızlık ve yalnız Bene karşı, karşı-olumda belirlenebilir, mutlak konulamazlık.

Sentez

Koşullu olan, Ben'in içine kabul ile belirlenebilir konulabilirlik, yani Ben-olmayanın olanağı (Bu olanak, Ben-olmayan yalnızca Benin içine kabul ile nesne olduğu için ve Benin içine bu kabul yalnızca önceden olmuş sentez ile [kategoriler sayesinde] olanaklı olduğu için, nesnel-mantıksal olanak demek olur...) (Schelling, 2006d:65).

Schelling'e göre buradaki söz konusu diyalektiğin işaret ettiği sentez "Ben-olmayanın biçimini Benin biçimiyle özdeşleştirmeye yani Ben-olmayanın Varlık olmayanını Benin varlığıyla belirlemeye çabalar" (Schelling, 2006d:64). Bu diyalektiğin sonucunun Ben-olmayanı ya da karşıya-konulmuş olanı dışarıda bırakan, Ben'in ancak ve ancak *bilgisinin* tüm sistemini verebilecek ve onun tinsel gelişiminin tarihsel haritasını çıkaracak bir sınırlılıkla nitelenebileceğini düşünen Schelling, kendisine düşen tarihsel görevin Fichteci düşünme biçiminin *ben*le sınırlı kalan diyalektiğini *ben-olmayana* yaymak olarak görmektedir:[217] "Felsefeyi Fichte'nin koyduğu noktadan sürdürmek

[217] Söz konusu bu amaç Fichteci *Wissenschaftslehre*'nin Schelling tarafından reddedilmesi olarak görülmemelidir. *Transzendental İdealizm Sistemi*'nde Schelling Fichte'ye tam olarak bağlıdır. O *ben*in bilişsel gelişimini ortaya koyduğunda bunun nereden geliştiğini ve nereye gittiğini sorar; nereden geldiğine dair verilen cevap *Wissenschaftslehre*'ye öncel bir doğa tasarımını ortaya çıkarırken, nereye gittiğine dair sorgulama da yine *Wissenschaftslehre*'yi

görevini alan ben [Schelling], ilkin Fichte'nin adeta sırf lafla başından def etmeye çalıştığı o inkâr edilmez ve kaçınılmaz olan zorunluluğu, Fichte'nin kavramlarıyla, yani *ben*in iddia edilen mutlak substanzıyla birleştirilip birleştirilemeyeceğini göstermek zorundayım" (Schelling, 2006d:516) diyen Schelling,[218] *ben*in Fichte'deki öz-bilincine varma serüvenini yine *ben*ler arasındaki içgüdü-otorite geriliminde oluşmuş bir bilinç fenomenolojisi içinde almak yerine, sınırı -geriye doğru- genişleterek *ben*in fiziksel varolmasının olanağının araştırılmasına, yani *ben*i vareden doğanın, diyalektiğin hareketinin içine çekilmesiyle bu görevi yerine getirmeye çabalayacaktır.[219]

Bu düşünce ile Kant sonrası, genellikle edilgin olarak tasarlanan doğanın -ve Kant'tan önce de genellikle edilgin olan öznenin- ve *ben*in

---

tamamladığı düşünülen bir *estetik* kuramı ile doruğuna çıkar. Böylece Fichte'nin tam ortada duran sistemi çift yönlü tamamlanmış olarak düşünülürken diyalektik de doğadan başlayarak *ben* aracılığıyla dolayımlanıp en sonunda ortaya çıkan bir *estetik görü*ye kadar genişlemiş olur ve gittikçe tüm varlığın hareketi olarak tanımlanması noktasında diyalektik, Schelling'e Hegel'den daha fazla şey borçludur. (Özellikle Marx'ın eleştiri oklarını ağırlıklı biçimde Hegel'e yönlendirmesi sonucunda Schelling arka planda kalsa da, Hegel sonrası felsefenin etkilerini sırf Hegel ile ölçme hatasına düşmemek için, Friedrich Engels, Bakunin ve Kierkegaard'ın Schelling'in Berlin derslerinde öğrencisi olduğunu hatırlamak gerekir).

[218] Copleston Schelling'in Fichte karşısındaki pozisyonunu burada kısa ve açık biçimde şöyle anlatıyor: "[Schelling] özel olarak, Fichte'nin doğayı yalnızca ahlaksal eylem için bir araç olarak alan görüşünden hoşnutsuluk duyuyordu. Oysa ona göre doğa Saltığın dolaysız bir belirişi olarak, kendini-örgütleyen dinamik ve erekbilimsel bir dizge olarak alınmalı ve bir bakıma yukarıya bilincin doğuşuna ve Doğanın insanda ve insan yoluyla kendi öz bilgisine doğru devimi içinde görülmeliydi" (Copleston, 1996:107-8).

[219] "Zira, ancak önce kendi *dışında* olmuş bir şey *kendine* gelebilir. Buna göre Ben'in ilk durumu, kendi-dışında olmadır" (Schelling, 2006c: 517). *Ben*in kendi dışında olmaklığına dair Fichteci sav, *ben*e dair içgüdü-bilinç-özbilinç üçlüsü içinde ama *ben*in bireysel varlığıyla sınırlı bir analiz içinde yol alır. Oysa Schelling'in söylemek istediği tam da bunun dışında/gerisinde bir kendi-dışında olma durumudur: "Nasıl ki ben kendim için burada varolur olmaz kendimin *bilincindeyimdir,* aynı şekilde *ben varım* der demez, dünyayı da önceden -burada-varolarak bulurum; bu yüzden *artık kendi bilincindeki Ben,* hiç bir şekilde dünyayı üretemez. Ama bu *şimdi* içimde kendisinin bilincindeki Ben ile henüz kendisinin bilincinde olmadığı bir ana doğru geri gitmeye, şimdi artık *mevcut* olan kendi dışındaki bir alanı varsaymaya ve kendi dolayısıyla değil, sadece sonucu dolayısıyla bilince giren bir edimi varsaymaya hiç bir şey engel değildir. Bu eylem, işte bu kendi-kendine-gelme, kendi bilincine varma sürecinden başkası olamazdı; burada kendinin bilinci doğaldır ve bu edim kendinin bilincine ulaşmayla son bulur ve geriye sadece onun sonucu kalır. Kendinin bilincinde durakalan bu sırf sonuç, işte dış dünyadır ve işte bu yüzden dolayı Ben, dış dünyanın bilincine Ben tarafından yaratılmış olarak değil, sadece, dünyanın Ben ile birlikte aynı zamanda varolan olarak bilincine varır" (Schelling, 2006c:516).

arasındaki koparılamaz olan bağı *ben*in *transzendental* tarihi ile açıklama girişimi olarak gördüğü kendi sistemini kurmaya başlayan Schelling, böylece felsefede tarihsel olana ilginin artacağını öngörmüş ve bu tarihi *ben*in bireysel varlığının kendi-dışında olmasından başlatarak *bilim*i -dolayısıyla da felsefeyi- bunun aracılığıyla tanımlamıştır: "Başka bir deyişle Bilimin görevi, o kendi bilincindeki Ben'in kendi dışında oluşundan başlayarak en üst bilince yani *kendi* bilincine kadarki o tüm yolu gitmesidir. Bu açıdan felsefe *Ben* için, onun genel (bireysellik öncesi) varlığında ne yapıp neye katlandığının hatırlanmasından, anamnezisinden başka bir şey değildir" (Schelling, 2006c:517-8).

Kant'ın aklın zorunlu bir ediminin yine akla içkin hareketiyle sınırlı kalmış diyalektiğini, *ben*in bilincinin tarihsel hareketiyle genişleten Fichte, bu sefer de kendisi bir sınırlılık aracılığıyla tanımlanmış ve diyalektik, aklın bireysel işleyişinin mantıksal hareketinden insanın türsel bilincinin gelişimine ve oradan da nihayet tüm varlığı kuşatacak şekilde doğaya Schelling aracılığıyla taşınmıştır.

Fichte *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki ilişkiyi, sürekli olarak tasarımlayan bir *ben* aracılığıyla kurmaya çabalarken bunun en fazla *ben* ve *ben* arasındaki bir ilişkiyi kurabileceğini ya da bu yolda *ben-olmayan*ın *ben*de absorbe edildiğini düşünen Schelling, *tasarım*ı sadece *ben*in epistemolojik uzamıyla ilgili düşünerek, onun yerine doğayı tüm varlığın içinden geçerek gelişen ontolojik ilke olarak tasarımlar. Bunun yanında Kant felsefesinin referansıyla işe başlayan Fichte ontolojinin kategorilerini o kadar önemsizleştiren bir görüntü vermiştir ki Schelling, henüz Fichte'nin kavramsal haznesini kullandığı yıllarda bile ısrarla mutlağı ya da ben-olmayanı özel olarak vurgulamaya önem vermiştir. Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinde, zorunluluğun eşlik ettiği tasarımların dizgesini verme çabası üretken imgelemin tarihsel bir hareketine bağlanırken *Dogmacılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar*'da Schelling "tüm felsefenin başlıca işi dünyanın varoluş sorununu çözmektir" (akt: Copleston, 1996:113) diyerek kendisiyle Fichte arasında önemli bir vurgu farkını belirtik kılıyordu. Schelling için rahatsızlık verici olan bir diğer durum da Fichteci idealizmin ya da *eleştiriciliğin* mutlağı insanın özgür edimiyle inşa edilen

bir şey olarak sunan çerçevesi içinde ontolojiden sürekli kaçıştı. Fakat yeni bir ontoloji Fichteci dolayıma ihtiyaç duyuyordu, eleştiriciliğin en yüksek isteminin ancak ol! İfadesinde görülebileceğini belirten Schelling tersi yönde Spinozacılığın ontolojik vurgusunun özneyi yok ettiğini görüyor ve ikisi sistem arasındaki gerilimi yeni bir ontoloji için dolayım olarak kullanıyordu. Copleston'un konu hakkındaki tespitinin de bu yönde olması şaşırtıcı değildir:

> "Gerçi *Felsefi Mektuplar* (Dogmacılık ve Eleştiricilik Üzerine Felsefi Mektuplar) Fichte'ye destek olarak yazılmış olsalar da ve gerçi Schelling görünürde ondan yana karar veriyor olsa da, çalışma hem Spinoza'nın felsefesinin hem de Fichte'nin *transzendental idealizminin* tek yanlı abartmalar oldukları biçimindeki söze dökülmeyen ama gene de açık olan eleştiriyi imler. Çünkü Spinoza nesneyi satıklaştırıyor olarak ve Fichte Özneyi saltıklaştırıyor olarak betimlenir. Ve imlem Saltığın öznellik ve nesnellik arasındaki ayrımı aşması ve özdeşlik içindeki *özne ve nesne* olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, imlem Spinoza ve Fichte'nin çatışan tutumlarını uzlaştıracak bir tür sentezin yerine getirilmesi gerektiğidir" (Copleston, 1996:116).

Her ne kadar Fichte geç dönem *Wissenschaftslehre* çalışmalarında *mutlak Ben*in özne ve nesnenin özdeşliği olduğu vurgusunu öne çıkarsa da Schelling için Fichteci dizge her zaman öznenin sahnenin önünde olduğu bir idealizmi temsil edecektir. Yine aynı tespit Evald Vasilyeviç İlyenkov'un *Diyalektik Mantık* kitabında da şöyle resmedilir: "Schelling ve Hegel, Kant ve Fichte'deki şu nokta hakkında giderek daha fazla hoşnutsuz olmaya başlamışlardı: dönemin tüm yakıcı somut sorunlarını özel ve psikolojik bir biçimde sunmak" (İlyenkov, 2009:108). Bu rahatsızlık Schelling'i, Spinozayla bir duygudaşlık içinde[220] doğrudan doğa araştırmalarına sevketti. Spinozacı öğe Fichte'nin yadsımış olduğu ontolojik ilkeyi öne çıkarıyordu fakat söz

[220] "Ruh ile maddeyi, tam bilinçle, bir olan olarak düşünce ile uzamı aynı ilkenin yalnızca değişkeleri olarak gören ilk filozof Spinoza idi. Onun sistemi, yaratıcı bir hayalgücünün ilk cesur taslağı idi, sonsuz olanın idesinde, böyle bir şey olarak salt doğrudan doğruya sonlu olanı kavrayan ve bunu yalnız sonsuz olanda bilen taslak. Leibniz karşıt yola girdi ve o yolda ilerledi. Onun felsefesinin yeniden ortaya konulabilmesi zamanı gelmiştir. Onun tini okul zincirlerine hor bakar. Onun aramızdaki yalnızca az sayıda akraba ruhlarda yaşamış olması geri kalanlar için çoktan beri bir yabancı olmuş olması, şaşılacak bir şey değildir. O bilimi de, özgür uğraş olarak ele alan az kişilerdendi. O, en çeşitli biçimlerde kendini açımlayan ve vardığı yerde yaşamın genişlediği genel dünya ruhuna kendisinde sahipti" (Schelling, 2006d:79).

konusu Fichte-Spinoza birlikteliği gerçekten bir sentez olacaksa diğer taraftan doğayı tinin bir anlatımı ve belirişi olarak betimleyen Fichteci öğe de burada yer almalıydı. Böylece hem doğayı ölü ve sadece uzamsal bir şey olarak betimleyen dogmatizmden kurtulunacak hem de doğayı sadece önündeki bir engel olarak gören *öznel idealizmin* hatalarından muaf olunacaktı.

Tin ve Doğa Arasındaki Uçuruma Köprü: 'Nedenselliğin' Yadsınması Olarak Diyalektik

> *"Doğa görülebilir tin, tin görülebilir olmayan doğa olmalıdır" (Bir Doğa Felsefesi Üzerine Düşünceler, 1797).*

Spinoza ve Fichte'nin felsefeleri sadece bu filozofların öznel bir yetersizliğinden dolayı hatalı değildi; sorun çok daha köklü ama kaçınılamaz tarihsel bir ayrılmadan doğuyordu. Nesne ile tasarımı arasındaki ayrım, felsefe ve soyut düşünme yetisi insan tarafından geliştirilmeye başlandığı an, evvelce tamamen özdeş olanın birbirinden ayrı iki ontolojik uzam olarak tasarlanması sonucunu getirdi.[221] Spinoza söz konusu problemi doğru olarak tespit eden ender düşünürlerden biriydi fakat aradaki uçurumu kapamak yönündeki denemesi, aynı Fichte gibi tek yönlü bir nedenselliğin sınırlarında kaldığı için verimli bir sonuca ulaşmak yerine cansız bir uzamsal töze ulaşma hevesindeki öznenin diyalektiği ile sonuçlandı. Aynı durum Fichte için de geçerliydi; fakat tözün de bizzat özne tarafından üretildiği bir ontolojik uzam tasarlamakla Spinoza'dan bir adım ötedeydi. Ama bu sefer de Spinoza'ya karşıt olarak nesne, öznenin kendi tinsel gelişimi için dolayımlanmasının bir aracı haline geliyordu.

Schelling'e göre özne ve nesne arasındaki böyle bir ayrım, insanın kendisine yaşamda eşlik eden büyük bir 'bela'ydı ve düşünmenin sıradan nesneleri için insanın görüsünü 'mahvettiği' gibi tinsel ilkeyi görünüş dünyasından ayırmakla tinsel dünyanın da kuruntularla

---

[221] "İnsan kendi kendisini dış dünya ile çelişkiye sokar sokmaz, felsefeye giden ilk adım atıldı. Bu kopma ile ilkin kendi üstüne katlanan düşünme başlar. Bundan böyle o, doğanın her zaman birleştirmiş olduğu şeyi ayırdı, nesneyi görüden, kavramı imgeden ayırdı, sonunda (böylece o kendi kendisinin nesnesi oluyor) kendi kendisini kendi kendisinden" (Schelling, 2006d:75).

doldurulmasına neden oluyordu (Schelling, 2006d:75). Ama esas olarak söz konusu ayrım, "özne ile nesnenin içsel olarak birlikte olduğu bilincin denge durumunu ortadan kaldıran" *neden-etki* bağlantısını tasarım ile nesne arasındaki ilişki için düşünmenin temel kuralı haline getiriyordu.

> "imdi, filozof nesne ile tasarım özdeşliğini, dış nesnelerin tasarımlarının bizde nasıl meydana geldiğini sormak suretiyle ortadan kaldırır. Bu soruyla nesneleri bizim *dışımıza* koyarız, onları bizim tasarımlarımızdan bağımsız olarak varsayarız. Bununla birlikte, onlarla bizim tasarımlarımız arasında bağlantı olmalıdır. Ama imdi biz, çeşitli nesneler arasında *neden-etki* bağıntısından başka hiçbir gerçek bağıntı bilmiyoruz. O halde felsefenin ilk denemesi de şudur: nesne ile tasarımı *neden-etki* bağıntısına koymak" (Schelling, 2006d:76).

Schelling'e göre neden-etki bağıntısı aracılığıyla düşünmek özne ve nesne ile nesne ve nesne arasındaki kopukluğu gittikçe daha birleştirilemez hale getiren iki temel sonuç doğurur: ilki felsefe literatüründe klasikleşmiş adıyla, tasarım ile nesnenin birbiriyle özdeşliğini sorun edinen *ruh ve madde* ayrımı, ikincisi ise varolanların birbiriyle nasıl ilişkide olduğu ve bu ilişki ağlarının çeperi sorunu. Felsefe tarihine de bakıldığında söz konusu problemin -teolojik tartışmalardan bağımsızlaşması sonucu- ortaya çıkışıyla beraber buna paralel felsefe yapma biçimleri de ortaya çıkmıştır. Bir yanda Descartes'ın ruh ve maddeyi iki ayrı töz olarak koyutlayan felsefesi, diğer tarafta da empiristlerin varolanları birbiriyle *dışsal* olarak ilişkide gösteren felsefesi.

Schelling'e göre bu iki felsefe yapma biçiminin ortaya çıkardığı sorunlar ve bu sorunları çözmedeki başarısızlıkları, özne ve nesneyi düalist bir ontoloji ile düşünmenin zorunlu sonucu olan neden-etki bağının sınırlılığıyla ilişkilidir. Özne ve nesnenin iki ayrı töz olarak koyutlandığı bu düşünce sistematikleri her şeyden önce nesneyi bizden bağımsız bir gerçeklik olarak açıkça ortaya koyarlar ve bunun sonucu olarak biz kendimizi nesnelere bağımlı olarak duyumlarız. "Çünkü bizzat bizim tasarımımız, biz zorunlu olduğumuz takdirde, onun ile nesneler arasındaki uygunluğun kabul edilebilmesi için ancak *gerçektir.* O halde nesneleri bizim tasarımlarımızın etkileri yapamayız. Buna göre geriye, tasarımları nesnelere bağlı kılmaktan, nesneleri *nedenler*

tasarımları da *etkiler* olarak görmekten başka hiçbir şey kalmaz" (Schelling, 2006d:76). Fakat nesnelerin tasarımları öncelemeleri durumunda Hume'un ve daha sonra da Kant'ın belirttiği gibi ikisi arasındaki ilişkinin hakikatine dair hiçbir ölçütümüz söz konusu olamaz.[222] Bunun da ötesinde söz konusu düşünme biçimi ayrımı daha da keskinleştirerek kopuşu *tin* ve *doğa* kavramları aracılığıyla belirginleştirir.

> "Dahası, benim tasarımlamam nasıl meydana geliyor sorusunu sormakla ben, kendi kendimi *tasavvurun* üstüne çıkarıyorum. Bizzat bu soru sayesinde ben, tüm tasarımlamadan dolayı kendini asli olarak özgür duyulmayan bir *öz* olurum; tasarımın kendisi ile kendi tasarımlarının tüm bağıntısını kendine bağlı olarak gören bir öz. Bizzat bu soru ile ben, dış nesnelerden bağımsız bir öz olurum, *kendi kendisinde* bir *varlığa* sahip bir öz" (Schelling, 2006d:77).[223]

Bu 'öz' olmaklıkla öznenin, sorunun kendisi ile öznenin tasarımlarının dizisinden dışarı çıktığını ve artık nesnelerin bağıntısını terk ettiğini söyleyen Schelling, böylece hiçbir nesnel gücün kendisine ulaşamadığı, ruh ve maddenin birbirine 'düşman' olarak gözüktüğü *transzendental* bakış noktasının ortaya çıktığını söyler. Neden ve etki kavramlarının artık sadece özneye bağımlı olduğu bu nokta 18 ve 19. yy Alman Felsefesi'nin Kant'tan itibaren belirlenmiş çerçevesini ve diyalektiğin bu felsefe geleneği içinde neden büyük bir güçle ortaya çıktığını da açıklar.[224] Çünkü diyalektik, neden-etki bağının varolanları

---

[222] "Ama şimdi bu denemeyle istediğimiz şeye aslında erişemediğimiz ilk bakışta görülebilir. Biz, nesne ile tasarımın bizdeki bölünmez birliğinin nasıl oluştuğunu açıklamak istiyorduk. Çünkü dış nesnelere ilişkin bilgimizin gerçekliği ancak bu şekilde birlikte bulunur. Ve filozofun asıl bu gerçekliği kanıtlaması gerekir. Ancak eğer nesneler, tasarımların *nedenleri* iseler, öylece onlar tasarımlardan önce gelir. Ama böylelikle ikisi arasındaki ayrım sürekli [kalıcı] olur... Dahası biz, nesneleri ancak bizim tasarımlarımızla ve tasarımlarımızda biliriz. O halde onların tasarımlarımızı öncelemeleri, yani tasarımlanmış olmaları bakımından ne oldukları hususunda asla hiçbir *kavrama* sahip değiliz" (Schelling, 2006d:76-7).

[223] Copleston söz konusu kopuşu iki cümlede açık ve duru olarak şöyle betimler: "Genel olarak, düşünce nesnel dışsal doğa dünyası ile öznel içsel tasarım ve özbilinç yaşamı arasındaki ayrımı, Doğa ve Tin arasındaki ayrımı temellendirmiş ve sürdürmüştür. Doğa böylece dışsallık ya da Tinin karşıtı olur ve insan, öz-bilinçli ve soyutta düşünme yeteneğindeki bir varlık olarak, Doğadan yabancılaşır" (Copleston, 1996:118).

[224] Schelling'in, özellikle Descartes ile başlayan Leibniz, Spinoza, Hume, Locke, Kant ve Fichte'yi özne-nesne tartışması aracılığıyla tek bir ilkeye bağlayan betimlemesi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni ve *Felsefe Tarihi*'ni öncelemekle kalmaz Hegel'de düşünmenin tarihsel diyalektiği aynı tartışma aracılığıyla tıpatıp tekrarlanır.

ve özne ile nesneyi birbiriyle *dışsal* olarak ilişkili gören bakış açısına karşı hem özne ile nesneyi hem de varolanları birbiriyle içsel olarak bağlı[225] ilişkisellikler olarak kavrar. Böylece ancak birkaç neden öncesine giden tek yönlü nedensellik ilişkisinin yerini tüm varolanların birbiriyle karşılıklı ilişkide olduğu organik bir bütünlük anlayışı alır. Bu karşılıklı ilişki formu artık öznenin ne diğer özneler karşısında ne de nesne karşısında ilkesel bir özgürlükle tanımlanmasına izin vermez; özgürlük gerçekleştirilebilecek bir olanak olarak kavranabilir ancak. Böylece öznenin hem zamansal hem de mekânsal belirleyicilerinin tartışmaya açılacağı yeni bir tartışma uzamı oluşur ve bunun ilk sonucu da bilincin diğer bilinçlerle ilişkisi içinde gelişen öz-bilince ulaşma diyalektiği, ilişkide olduğu ontolojik uzamların gelişmesi aracılığıyla, yerini özne nesne, özne özne ve nesne nesne ilişkisinin geçerli olduğu yeni bir diyalektik anlayışına bırakır. Doğa ve tinin birbirine dışsal uzamlar olmak yerine birbirlerinin üretici ve yeniden üreticisi olarak konumlandığı bu diyalektikte öncelik, öznenin etki ve nesnenin neden olduğu bilgi anlayışına paralel olarak doğaya verilir. *Ben*in edimselliği olarak belirlenmiş temel ilke de böylece doğanın edimselliğine aktarılır. Fakat bu durum basit bir biçimde özne ile nesnenin tersine çevrildiği yeni bir nedensellik ilişkisinin diyalektiğin yeni biçimi olarak deklare edilmesi değildir;[226] özne ve nesnenin bir ve aynı ilkenin basamaklı gelişiminin momentleri olarak ortaya çıktığı, tinin doğanın daha yüksek bir gelişim basamağı olarak ele alındığı özdeşlik düşüncesidir söz konusu olan. Keza Schelling'in diyalektiği basit bir ters çevirmeden ibaret olsaydı mevcut ayrım ve dışsallık devam edecekti:

> "Ben kendim doğa ile özdeş oldukça, canlı bir doğanın ne olduğunu, kendi öz yaşamımı anladığım kadar iyi anlarım; doğadaki bu genel yaşamın nasıl en çeşitli biçimlerde, basamaklı gelişimlerde,

---

225 "Felsefe bu içsel bağı ortadan kaldırır kaldırmaz, tamamıyla birbiri karşısına konulmuş iki sistem meydana gelir, onlardan hiç biri diğerini çürütemez, çünkü onların her ikisi de uzaklaştıkça ona yaklaştıklarını zannettikleri yaşamın tüm idesini temelden yok ederler" (Schelling, 2006d:83).

226 "Araştırmamız, ne doğa görünüşlerinin kendisine ne de onların son nedenlerine yönelmiş ve işimiz, ne ikincileri birincilerden ne de birincileri ikincilerden çıkarmak olmadığından, ödevimiz şundan başka bir şey değildir: sözcüğün en keskin anlamında bir doğa bilimi ortaya koymak. Ve spekülatif bir fiziğin olanaklı olup olmadığını denemek için, *bilim* olarak bir doğa öğretisinin olanağına ilişkin olan şeyi bilmemiz gerekir" (Schelling, 2006d: 103).

> derece derece yaklaşımlarla kendisini özgürlüğe açtığını kavrarım; ama ben kendimi ve kendimle birlikte tüm ideal olanı doğadan ayırdıkça, ölü bir nesneden başka hiçbir şey bana geri kalmaz ve benim dışımda ve yaşamın nasıl olanaklı olduğunu kavramaktan vazgeçerim" (Schelling, 2006d:83).

Sonuç olarak felsefeci, "doğanın görülür tin ve tinin görülmez doğa olduğunu" (Schelling, 2006d: 84), yani doğanın insan tininde kendi üzerine geri döndüğü noktaya dek gelişen devinimli bir yapı olduğunu göstermelidir. Doğaldır ki böyle bir amaç speükülatif bir doğa-bilimsel dizge geliştirebilmek[227] için bir doğa tasarımına ihtiyaç duyacaktır.[228]

Son Bulan Ayrılık: "Sonsuz"un Görünümü Olarak "Sonlu"

> *"... bir ve aynı ilkenin cansız ve canlı doğayı birleştirmesi"*
> *(Dünya-ruhu Üstüne, 1798).*

> *"Doğa bir kavranamaz yaratmanın salt ürünü değil, fakat bu yaratmanın kendisidir; ebedi olanın yalnız görünüşü veya açınımı değil, daha çoğu, aynı zamanda bu ebedi olanın tam kendisidir. Tek tek nesneleri ne denli çok bilirsek, tanrıyı da o denli çok biliriz diyor Spinoza ve hiç durmadan artan inançla biz de şimdi, ebedi olanın bilimini arayanlara şöyle seslenmeliyiz: Fiziğe gelin ve ebedi olanı bilin!" (Reel ve İdeal Olanın Doğadaki Bağıntısı Üzerine, 1806).*

Marx'ın "biz bir tek bilim tanırız o da tarih bilimi" ifadesinin öncülü olan "Salt deney olan şey, bilim değildir ve tersi, bilim olan şey deney değildir... Yalnız tarih deneydir" (Schelling, 2006d: 105) ifadesi spekülatif bir fizik teorisinin, deneyimden kopuk olduğu iddialarına karşı ön-alıcı bir savunma seti olarak işlev görür. Keza spekülatif kavramının çağın tini açısından taşıdığı olumsuz anlam deneyin aracılığı

---

[227] Benzer bir deneme Kant tarafından da 1784 yılında *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* metniyle yapılmıştı, fakat Kant söz konusu tasarımın doğaya ilişkin herhangi bir şey tanıtladığına izin vermeyen *transzendental* perspektif bir doğa dizgesi çalışmasına gerek duymuyordu.

[228] Schelling böyle bir ihtiyacı dört temel metin aracılığıyla gidermeye çalışır: *Bir Doğa Felsefesine Doğru İdealar* (1797), *Dünya-ruhu Üzerine* (1798), *Bir Doğa Felsefesi Dizgesi Üzerine İlk Taslak* (1799), *Bir Doğa Felsefesi Dizgesinin Taslağına Giriş* ya da *Kurgul Fizik Kavramı Üzerine* (1799).

olmaksızın yapılan apriori çıkarımları içermektedir. Schelling'e göre ise böyle bir kavrayışın "itirazlarının kendisi ona karşı acınacak durumda oldukları kadar saçmadır da" çünkü "biz yalnız bunu veya şunu bilmiyor değiliz, fakat biz deney sayesinde ve deney aracılığıyla olandan başka hiçbir şeyi genellikle asli olarak bilmiyoruz ve bu bakımdan bizim tüm bilgimiz deney cümlelerinden oluşur" (Schelling, 2006d: 104) diyen Schelling Hegelci *fenomenoloji*yi önceler ve mevcut bilim anlayışının deney ile bilimi birbirine karıştırdığını iddia ederken[229] de Fichteci *Wissenschaftslehre*'nin bütünlük anlayışını yankılar.

Schelling klasik metafiziğin formuna göre yapılan eleştirilerden bir çırpıda kurtulmak için, kendi doğa tasarısında spekülatif olanın ne olduğunu Spinoza'nın *natura naturata* ve *natura naturans* kavramları aracılığıyla açıklar: "Yalnız üretilen olarak doğayı (*natura naturata*) nesne olarak adlandırıyoruz (tüm deney yalnız bu doğada geçerlidir), üretici olarak doğayı (*natura naturans*) özne olarak doğa diye adlandırıyoruz (tüm kuram yalnız bu doğada geçerlidir" (Schelling, 2006d: 106). Fichte nasıl ki diyalektiğinde en başa hiçbir içerik taşımayan salt edim olarak *ben*i koyuyorsa Schelling de aynı şekilde doğanın üreticiliğini içeriksel hiçbir şey taşımayan edim olarak koyar: "Nesne asla koşulsuz olmadığı için, mutlaka nesnel olmayan bir şey doğaya konmalıdır; bu mutlak nesnel olmayan şey, tamamıyla, doğanın o asli üreticiliğidir" (Schelling, 2006d: 106).[230] Bu üreticilik fiziğin mevcut deneyci, sıradan bakışında, ürün üstünde ortadan kaybolur ve dışsallıkları ilişkilendiren deney, bilim olarak sunulur; felsefi bakışta ise, tersine, bu sefer ürün ortadan kaybolur içsel olarak varolanları birbirine bağlayan süreç öne çıkar.[231] Açıktır ki bilim, mekânda yanyanalık ile zamanda

---

[229] "Deney olarak fizik, olguların, gözlem anlatılarının, doğal veya düzenlenmiş durumlara bağlı olayların anlatımların toplamından başka bir şey değildir. Şimdi [Schelling'in zamanında] fizik denen şeyde, deney ile bilim karmakarışık bir biçimde koşuşur durur ve tam bu nedenle o ne deneydir ne de bilim" (Schelling, 2006d:105).

[230] "Doğa, bir kavranamaz yaratmanın salt ürünü değil, fakat bu yaratmanın kendisidir; ebedi olanın yalnız görünüşü veya açınımı değil, daha çoğu, aynı zamanda bu ebedi olanın tam kendisidir" (Schelling, 2006d:96).

[231] Spekülatif fizik ile empirik fizik ayrımı daha açık olarak Schelling tarafından şöyle ifade edilir: "Spekülatif fizik biricik ve yalnızca doğadaki asli hareket nedenleriyle, yani dinamik görünüşlerle uğraşır, buna karşın empirik fizik, doğadaki bir son hareket-kaynağına varmadığı için, yalnız ikincil hareketlerle ilgilenir ve bizzat asli hareketlerle yalnız mekanik (demek ki

ardardalığı birbirine bağlamak suretiyle nedensellik ilişkisini aşan ve daha üst-belirlenimli bir perspektif sunan diyalektik aracılığıyla ortaya çıkar. Üst-belirlenimli perspektif olarak ifade ettiğimiz şey neden ve etki ilişkisinin yerini zaman ve mekân ilişkisinin almasıdır:

> "Uzam ile zaman, birbirlerinin iki görece olumsuzlamalarıdır: buna göre, ikisinden hiç birinde mutlak hakiki bir şey var olamaz, fakat şimdi her birinde hakiki olan şey yoluyla öteki berikini olumsuzlar. Uzam eşzamanlılığa kendi başına sahiptir ve o, zamanın karşıtı olmaya ne derece uzaksa, kendisindeki hakikatin bir görünüşüne de tam o derece uzaktır. Tersine olarak zaman, karşı karşıya olanı ortadan kaldırır ve onu nesnelerin iç özdeşliğine koyar; buna karşın o, uzamın olumsuz olanını olumsuz kılarak olumsuz bir şeyin kendisini birlikte getirir, yani art arda oluşu nesnelere getirir" (Schelling, 2006d:96).

Schelling'in zamanına kadarki metafizik, teoloji ve felsefelerde sadece uzamsal bir şey olarak düşünülen doğa kategorisinin zamansallıkla buluşması *madde*nin kavranışında da köklü dönüşümleri içermektedir. *Natura naturans* olarak doğa zamansal ve mekânsal üretimin kendisini maddenin *dinamik* yapısı sayesinde gerçekleştirir. Öyle ki Schelling'e göre "felsefe için *transzendental* olan ne ise fizik için dinamik olan aynı şeydir" (Schelling, 2006d:112) yani Fichteci ve Kantçı *transzendental*lik diyalektik bir düşünme aracılığıyla üretmiş olduğu tinselliği zaman aracılığıyla her defasında daha yüksek bir bilinç momentinde geliştirebiliyorsa madde de kendisini her defasında daha yüksek bir potensde yineleyen aynı gelişimi *dinamik*[232] aracılığıyla üretir. Böylece madde canlı ve cansız varoluşun kökü olarak ortaya çıkar: "Tüm nesnelerin en karanlık olanı, hatta bazılarına göre karanlığın kendisi maddedir. Bununla birlikte o, tam tamına, doğanın tüm koşullarının ve canlı görünüşlerinin onun yükselmesinden meydana geldiği bu bilinmeyen köktür" (Schelling, 2006d:93).

---

matematik kurgularla da yetili) olarak uğraşır; mademki birincisi genellikle içsel hareket ettirici mekanizmaya yönelir ve bu, doğada nesnel-olmayan şeydir; buna karşın ikincisi yalnız doğanın yüzeyine yönelir ve bu doğada nesnel ve sanki dışsal olan yandır" (Schelling, 2006d:103).

[232] *Dinamik* tartışması elbette bu tezin sınırlarının oldukça dışındadır ama kısa bir not düşmek gerekirse; Schelling'in doğa dizgesinde *dinamik* üç temel moment aracılığıyla işler; *mıknatıs, elektrik* ve *galvanizm* doğa sürecinin basamaklanış aşamaları olarak sunulur ve maddenin canlılığa doğru yol alışı bunlar arasındaki ilişkilerin sonucu olarak düşünülür (bkz. Schelling, 2006d:111-2).

Maddi olanın tözsellik mertebesine bu yükselmesi Schelling'i, zorunlu olarak *sonlu* ve *sonsuz* kavramlarının bu zamana kadarki niteliksel ayrımıyla da bir hesaplaşmaya götürdü. Özne ve nesne arasındaki ayrımın da nedeni olarak görülen sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki sorunu Descartes'ın bu sorunu kavramsallaştırması ile 'modern' felsefenin temel sorunu olarak belirmişti. Ve, o zamandan Schelling'e kadar[233] -Fichte de dâhil olmak üzere- maddi olan *sonlu*nun ve tinsel olan *sonsuz*un görünümleri olarak sunuldu. Fakat Schelling'e göre bu kavramsal ayrım baki kaldığı sürece, düşünce kendini ikisi arasındaki bağı bulmamaya mahkûm etmiş demektir. Çünkü "sonsuz olan, o halde, sonlu olana ulaşamaz; keza aksi takdirde onun kendi kendisinden sonlu olana geçmesi gerekecekti, yani o sonsuz bir şey olmayacaktı. Ama [mevcut kavramsal ayrım devam ettiği sürece] sonlu olanın sonsuz olana varması, aynı şekilde düşünülemezdir; çünkü o bundan önce heryerde varolamaz ve genellikle ilkin sonsuz olanla özdeşlikteki bir şeydir" (Schelling, 2006d:94). Böylece Schelling için özdeşlik (genellikle zannedildiği gibi) ikisi arasında başlangıçtaki mistik bir birliktelik değil, birinin diğerinden çıktığı potansiyel bir birlikte varolmadır.[234] Bu birlikte varolma, diyalektiğin tarihsel gelişiminde önemli bir kırılma noktasıdır. Keza klasikleşmiş düalizmi verili olarak kabul eden bir düşünme tarzının, diyalektiği ancak düşünmenin zorunlu ama nesnesi hakkında söz sahibi olmayan (Kant) bir mantıksal zorunluluğa kadar taşıması mümkündür. Ne zaman ki özne ve nesneye dair ortak bir köken kabul edilir işte o zaman diyalektik tüm varlığın içsel ilişkilerinin bir gelişimi olarak ontoloji içinde ifade edilebilir.

Sonsuzun sonlu aracılığıyla ve sonlu içinde edimselleşmesi, *transzendental* ve retrospektif bir bakış aracılığıyla, *ancak* projekte edilebilir.

---

[233] Yukarıdaki satırlarda söz konusu düalizm ve bu düalizmi aşma denemeleri hakkında Descartes, Spinoza, Kant ve Fichte hakkında -tezle ilgisinde- yeteri kadar şey söylendi; fakat benzer eleştiriler Leibniz'in *önceden kurulmuş uyum* düşüncesi hakkında da geçerlidir. Tartışmanın *sonlu* ve *sonsuz* kavramları aracılığıyla gelmiş olduğu noktada, ikisinin esasında özdeş olduğu savı, ikisi arasındaki ayrılığı baştan varsayan Leibniz içinde geçerlidir. Schelling'in cümleleri ile kısaca belirtmek gerekirse; "bu uyumu *önceden kurulmuş uyum* yoluyla açıklamak gerçekte açıklamak demek değildir. Çünkü bu söz, yalnızca böyle bir uyumun vuku bulduğunu söyler, ama nasıl ve niçin olduğunu değil" (Schelling, 2006d:81).

[234] Söz konusu *özdeşlik* düşüncesinin Schelling tarafından nasıl düşünüldüğü bu bölümün *transzendental idealizm* kısmında tartışılacağından şimdilik sadece belirterek geçiyoruz.

Keza *başta* olan, *son* ve *tümlük* aracılığıyla tanımlanabilir: "Evren, yani kendilerinde ebedi bağın kendi kendisini evetlediği biçimlerin sonsuzluğu, ancak bağ sayesinde, yani *çokluktaki birlik* sayesinde evrendir, gerçek tümlüktür. Buna göre tümlük, birliği ister ve *bu birlik olmaksızın hiç bir tarzda düşünülemez*"[235] (Schelling, 2006d:95). *Hiç bir tarzda düşünülemez* çünkü hiçliğin olumsuzlanmasından ve daha sonra da bu olumsuzlamanın sonuçlarının evetlenmesinden ve de bunların devam eden deviniminden daha fazla bir şey değildir:

> "Ve gerçekte, bu bağın sonsuz olanın kendisinde, ilk olarak hakiki ve real sonsuz olan olduğu açıktır. O [sonsuz olan] *kayıtsız şartsız*[236] asla olamazdı, eğer sonlu olanın veya onun karşısında hiç bir şey bulunmasaydı. O, ancak, hiçliğin mutlak hayırlaması olarak, kendi kendisinin tüm biçimlerde mutlak evetlemesi olarak, böylelikle yalnızca bizim sonsuz koşaç[237] diye adlandırdığımız şey olarak mutlaktır" (Schelling, 2006d:94).

Olumsuzlama ve olumlama süreçlerinin *dinamik* (mıknatıs, elektrik, galvanizm) aracılığıyla işleyen, maddeyi yapılandırma süreçlerine Schelling, *doğanın ilk gücü* ve *doğanın ikinci gücü* adını verir. Sürekli olarak ileriye doğru ilerleyen ilk gücün aksine doğanın ikinci gücü ise çizgisel hareketi dairesel harekete dönüştürmeye çalışır.[238] Oluşan polariteler devinimin itici gücü olarak iş görürler. Söz konusu zıtlıklar *hiçbir tarzda yaratılmış olarak düşünülemeyeceği* için doğanın kendi kendini üretme sürecine hiçbir bilinç eşlik etmemektedir fakat "doğadaki bir genel çaba, dengeye doğru olduğu için her uyarılmış ilke

---

[235] İtalik vurgular bana aittir.

[236] İtalik vurgu bana aittir.

[237] 'Mutlak bağ' ya da 'mutlak koşaç' Schelling'in henüz *mutlak özdeşlik* ya da *ayrımlaşmamışlık* kavramlarını felsefi olarak kullanmadığı zamanlardaki özne ve nesne arasındaki ya da doğa ve tin arasındaki henüz belirlenmemiş ilişkiselliği ifade etmek için kullandığı kavramdır: "Bu zorunluluğu [özne ve nesne ya da doğa ve tin arasındaki ilksel birlikteliği], onun başka bir deyimini buluncaya dek, mutlak bağ veya koşaç diye adlandırıyoruz" (Schelling, 2006d:94).

[238] "Doğada her şey sürekli *ileriye* doğru çabalar; bunun böyle olması, burada bizim bir ilk ilkedeki nedeni aramamızı gerektirir; *olumlu* gücün *yaratılmamış* bir kaynağı olan bu ilke, hareketi daima yeniden ateşler ve artsız arasız sürdürür. Bu olumlu ilke *doğanın ilk gücü*dür. Ama görülebilir olmayan bir yetke, dünyadaki tüm görünüşleri ebedi daire hareketine döndürür. Bunun böyle olması, bizim burada bir *olumsuz* güçteki son nedeni aramamızı gerektirir; o, *olumlu* ilkenin [doğanın ilk gücünün] etkilerini sürekli sınırlamak suretiyle genel hareketi kendi kaynağına geri döndüren güçtür. Bu olumsuz ilke *doğanın ikinci gücü*dür" (Schelling, 2006d:97).

zorunluca ve genel bir yasaya göre *karşı konulmuş* ilkeyi uyarır, bu ilkeyle denge sağlanır" (Schelling, 2006d:98).

Söz konusu denge *transzendental* bilinç tarafından geriye dönüşlü düşünüldüğünde ise zekâyı tarihsel olarak çift katmanlı bir formda gören perspektifi oluşturur: "zekâ çift katlı biçimdedir; ya kör ve bilinçsiz ya da özgür ve bilinçle yaratıcı; dünya görünüşünde bilinçsiz yaratıcı, bir ideal dünyanın yaratımında bilinçli" (Schelling, 2006d:101).[239] Sonuç olarak tek bir ilkenin diyalektik hareketinin düalist bir ontolojiyi üreten süreci açıklanmış olurken, Fichteci tek ilke düşüncesi doğayı da içine alarak genişler ve tek bir ilke canlı ve cansız doğayı kesintisiz bir hareket dâhilinde bölünmemiş bir ontoloji içinde açıklar.

Transzendental İdealizm ve Düalizmin Sonu

> *"Doğanın eksiksiz teorisi, bu teori yardımıyla, tüm doğanın intellekt içinde eriyeceği teoridir"* (Schelling, *Transzendental* İdealizm Sistemi, 1800)
>
> *"... kim başka birinin felsefe sistemine saldırıyorsa, esasında o, yalnız onun anlama yetisine değil, fakat aynı zamanda onun istencine saldırıyordur"* (Schelling, Vahiy Felsefesi, 1841-1842)

Doğanın karşısında insan kendini doğadan ayrı bir ontolojik uzamda koyutluyor ama buna rağmen doğanın üzerinde de hak sahibi olarak kendini özne olarak tanımlıyorsa, o bu yüzden suçlanamaz. Felsefe ise ona, *transzendental*lik aracılığıyla kendi sınırını gösterir ve onun öznelik konumunu Varlığın bütünlüğünden koparak ait olduğu tinsellik alanı ile sınırlar. Bu yüzden de *transzendental* bilgi salt öznel olması bakımından nesnenin bilgisi olmaktan çok (daha önce üretilmiş olan ve ait olduğu gerçeklik hakkında kesinlik iddiası taşımayan)

[239] Doğanın kör ve bilinçsiz diyalektiği, insan bilinçliliğinin ortaya çıkmasıyla tinsel gelişimin diyalektik hareketiyle karşı karşıya gelir ve ikisi arasında daha yüksek bir momenti temsil eden yeni bir diyalektik gelişir; Schelling bu süreci (ilerideki sayfalarda da göreceğimiz üzere) bilincin mevcut özdeşliğe ulaşması süreci olarak görürken, Marx bu karşılaşma içinde bilincin tinsel gelişimine zıt bir ilkenin de (metalaşmanın) eş zamanlı olarak geliştiğini gösterir. Böylece toplumsal yaşamın kendisini doğaya karşı konumlandıran polaritesi yanında, toplumsal uzamın da kendi içinde ikiye bölünmüş yeni bir yapısal ayrımı ortaya çıkar. Kendi içinde çoklu gerilimler barındıran bu diyalektik süreç Marx'a göre gittikçe tek bir temel çelişkide kendini göstermektedir. Ama sonuç olarak ortaya çıkan, diyalektiğin ontolojik hareketinin uzamının (daha sonra daralacak da olsa) ilkece genişlemesidir.

bilginin bilgisidir.[240] Fakat bu durumda öznenin karşısında şeylerin nesnel-yapısal bir gidişliliği yoksa insan için de -mutlak anlamda- hiçbir bilgi söz konusu değildir. Bu noktada Schelling'e göre, felsefe yapmanın biricik imkânı, *varsayım* olarak dünyanın kendisinde bir bilgelik olduğu savıdır. Böylece felsefe başlangıcından itibaren sadece *anlama yetisi* ile değil *istenç*le daha yakından ilgilidir ve sloganı da şudur: "Ben, bilgeliği istiyorum, Ben bilgelik, ön-görü, özgürlük ile konulmuş bir Varlığı istiyorum" (Schelling, 2006d:253). O halde söz konusu isteme, felsefeyi her zaman kimi kabullerle başlamaya zorunlu kılar: "Felsefe, nasıl olanı değil, tersine hemen başlangıçta bilgelikle, ön-görüyle ve o halde özgürlükle meydana gelen varlığı önceden öne sürer" (Schelling, 2006d:253). Elbette bu öne sürme, öznenin kendi zamansal ve mekânsal koşulları ile sınırlanmış olan *transzendentalliğine* bağlıdır. O halde öznenin, kendi kategoriyel ilkelerini doğanın da kategoriyel ilkeleri olarak düşünmesinin olanağı olan *imgelem gücü*nün aklın yapısal bir özelliği olmaktan çok tarihsel bir momentine dönüştürülmesi gerekir. Fichte bu konuda ilk adımı atarak tartışmayı sadece özne ve öznenin kendi üretimi olan tinsellik alanına taşımıştı. Schelling ise doğayı canlı bir bütün olarak kavramak yoluyla ikisi arasındaki ilişkiyi kuran *Yargı Gücünün Eleştirisi* ile bağlantısını tam olarak koparır (Hyppolite, 2010:46). Bu kopuş, doğayı sadece heuristik olarak antropomorfik biçimde tasarlayan Kantçı perspektifin yerine, doğayı, tinin özgürlüğünün üreticisi olarak da tasarımlayan bir perspektifi zorunlulukla geçirir. Sonuç olarak diyalektik sadece insan bilinçliliğinin kendi tinsel üretiminin dışında maddenin *bilinçsiz* üretim sürecinin de ilkesi olarak ortaya çıkar.[241]

---

[240] "Eğer *transzendental*-filozofa göre yalnız öznel olan asli gerçekliğe sahipse, öylece o da yalnız öznel olanı bilgide doğrudan doğruya kendine nesne yapacak: nesnel olan onun için yalnız *dolaylı* olarak nesne olacak. ... o halde *transzendental* bilgi, salt öznel olması bakımından, bilginin bilgisidir" (Schelling, 2006d:118).

[241] Diyalektiğin kendi tarihsel gelişimindeki bu kırılma özellikle önemlidir; her ne kadar Schelling tinselliğin başlamasıyla beraber doğanın kendi üzerine bir dönüşlülük bağlamında epistemolojik bir özdeşliği aramaya doğru yönelse de daha sonra materyalist bir diyalektik anlayışı doğal ve maddi olanın (başka başka formlarda da) tinselliğin içine de sızan hareketini kuramsallaştırmaya başlayacaklardır.

Maddenin kendini bu bilinçsiz üretim sürecinin sonucu doğa olarak ortaya çıkar ve insan bilinçliliğinin ortaya çıkışıyla birlikte *transzendental* perspektif bu gelişme sürecine insan bilinçliliğine ulaşma amacı yükler; esasta olan ise doğanın, insan aracılığıyla kendi bilinçliliğine varma sürecidir. Mevcut düalizme karşı Schelling bu süreci *Transzendental İdealizm Sistemi* metninde temellendirmeye çalışır. İlk olarak özne ve nesne arasındaki ayrışmanın bilgilenme süreci için zorunlulukla ortadan kalkması gerekliliğine vurgu yapan Schelling,[242] özdeşliğin bu zorunlu parçalanmasının iki felsefe yapma biçimini ortaya çıkardığını söyler: "Ya nesnel olan ilktir denilecek ve sorulacaktır: öznel bir şey nasıl nesnel olana dâhil olabilir ve onunla uyuşabilir ya da öznel olan ilktir denilecek ve şu sorulacaktır: öznel olana onunla uyuşan bir nesnel şey nasıl dâhil olabilir?" (Schelling, 1993:107-8). Bu sorulara cevap verme denemelerinin sonucunun *doğa felsefesi* ve *transzendental felsefe* olarak ortaya çıktığını[243] söyleyen Schelling ne var ki bu ayrımın -doğa ve tin arasındaki ilişkiyi tasarımlama yollarındaki hatası yüzünden- önemli bir sorunu ortaya çıkardığını düşünür:

> "ne var ki bu sorun bizi bir çelişkiye soktu. B şıkkına (pratik felsefe) göre düşüncenin (ideal olanın) duyular acununa egemen olması istenmektedir. (*Transzendental* Felsefesin hem pratik felsefede hem de Fichte felsefesinde aldığı durum), fakat eğer A şıkkına (teorik felsefeye) göre tasarım sadece temelde nesnel olanın kölesi ise, böyle bir egemenlik nasıl düşünülebilir? Diğer yandan gerçek acun bizden bağımsız bir şey ise ki (A'ya göre) tasarımlarımız (asli olarak) bu acuna uymak zorundadırlar, o zaman gerçek acun içimizdeki tasarımlara

---

[242] "1.) Her bilgi nesnel olanla öznel olanın uyuşmasına dayanır. Zira sadece doğru olanı biliriz; doğruluk ise genelde tasarımların kendi nesneleriyle uyuşması sayılır. 2.) Bizim bilgimiz içindeki nesnel olan şeylerin tümünü *doğa* olarak adlandırabiliriz. Buna karşılık öznel olanın tümü ise *ben* ya da *intellekt* adını taşır. Her iki kavram birbirine karşıttır. Temelde intellekt sadece tasarlayan, doğa ise sadece tasarlanan şey olarak, biri bilinçli biri bilinçsiz diye düşünülmektedir. Ancak ne var ki her bilgide ikisinin de bir araya gelmesi zorunludur; ödevimiz şudur: bu bir araya gelmeyi açıklamak. 3.) Bilginin kendisinde -benim bilmemde- nesnel ve öznel olan öyle birleşmiştir ki, hangisi öncedir söylenemez. Burada birinci ve ikinci yoktur, her ikisi de aynı zamandadır ve birdir. Bu özdeşliği açıklamak için ister istemez, *onu* ortadan kaldırmış olmam gerekir. 4.) O halde sadece iki durum mümkündür" (Schelling, 1993:106-7).

[243] "Nesnel olanı ilk saymak ve bundan öznel olanı çıkarmak, doğa felsefesinin görevidir... Eğer bir *transzendental* felsefe varsa; ona sadece aksi yön geriye kalır. İlk ve mutlak diye öznel olandan yola çıkmak ve nesnel olanın öznel olandan çıkmasını sağlamak" (Schelling, 1993:108).

> (B'ye göre) nasıl uyar anlaşılır gibi değildir. Kısaca teorik kesinlikle pratik kesinlik, pratik kesinlikle de teorik kesinlik yitip gitmektedir; bilmemizde doğruluğun, istememizde ise gerçekliğin aynı zamanda var olması mümkün değildir"(Schelling, 1993:111).

Fakat Descartes'la başlayan düalizm ve bu düalizmin ürettiği *transzendental* perspektif aşılacaksa bu çelişki çözülmeli ve nesneler ile tasarımlarının eş zamanlı olarak birbirine nasıl uygun olabileceği gösterilmelidir. Teorik ve Pratik felsefe kendi ön-kabulleri dolayısıyla mevcut ayrımı çözme konusunda ehil değildirler. Sorunun çözümü ne sadece teorik felsefe ne de sadece pratik felsefe olan ama aynı zamanda ikisi birden olan bir yeni felsefe ile mümkündür. Yeni felsefenin gerekliliğini oluşturan koşulun tin ve doğa arasındaki ayrım olduğu düşünüldüğünde bu alanlar arası geçişliliğin kurulması ve ikisinin ortak bir ontolojik uzam aracılığıyla düşünülmesi, diyalektiği bu yeni felsefenin vazgeçilmezi haline getirir. Keza sadece birbirinden ayrı olarak düşünülen ontolojik uzamları değil, aynı ontolojik uzam içindeki varolanları dahi birbirine dışsal kendilikler olarak kavrayan bilinç (ki bu Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde *duyusal kesinlik, algı, anlama yetisi*ne denk gelir) için neden-etki bağı yeterli bir işleve sahipken, neden-etki bağını da kapsayarak söz konusu ilişkiyi çok daha geniş bir boyutta düşünen zaman-mekân ilişkisine bağlı diyalektik, birbirinden ayrıymış gibi duran ontolojik uzamları birlikte düşünmeye izin veren yegâne yöntemdir; ya da diyalektiğin 'bilimsel' sıfatı ile nitelendirilmesi, bizzat bu geçişliliği, kendisinin özgül odağı olarak belirlemesindendir.

Diyalektiğin hareket alanının bu genişlemesi ve de tinsel ile doğal olan edimler arasındaki geçişlilik düşüncesi Schelling'i zorunlu olarak şu sonuca götürür: "Mademki iki edimin temelde bir olmaları gerekiyor, bilinçli iken özgür eylemde yaratıcı olan edimin, acunu yaratırken bilinçsiz olarak yaratıcı olan edimin kendisi olduğunu varsaymak" (Schelling, 1993:112) gerekir. Eğer bu varsayım da haklılık payı varsa o zaman teorik ve pratik felsefenin ya da doğa felsefesi ile *transzendental* felsefenin nesnelerinin özdeş olduğu gösterilebilir.

> "tüm doğa biliminin zorunlu eğilimi, doğadan yola çıkıp intellekte varmaktır. Doğa olaylarını teorileştirme çabalarının temelinde yatan budur ve bundan başka bir şey değildir. Doğa biliminin en üst

> düzeyde mükemmelleştirilmesi tüm doğa yasalarının, görünün ve düşünmenin yasaları olarak tinselleştirilmesi olurdu. Fenomenler tamamen ortadan kalkmalıdır. Bu yüzden doğada yasalılığın ortaya çıktığı oranda dış kabuk yok olmakta, fenomenler tinselleşmekte ve en sonunda tamamen ortadan kalkmaktadırlar... doğanın eksiksiz teorisi, bu teori yardımıyla tüm doğanın intellekt içinde eriyeceği teoridir. Doğanın ölü ve bilinçsiz ürünleri sadece, doğanın kendi kendini düşünme denemelerinin başarısız olanlarıdır, ölü denilen doğa ise zaten henüz olgunlaşmamış bir intellekttir, bu nedenle de bilinçsiz de olsa, fenomenlerinde intellekt türündeki karakteri gözükür. Tamamen kendi kendisinin nesnesi olması hedefine ki bu en yüce hedeftir, doğa ilk olarak insandan başka bir şey olmayan ya da daha genel olarak akıl dediğimiz en üst ve en son refleksiyonda ulaşır; akıl yardımıyla ilkin doğa kendi içine döner ve böylelikle de doğa ile içimizdeki intellekt ya da temelde bilinç olarak bilinen şeyin temelde özdeş oldukları ortaya çıkar" (Schelling, 1993:107).

Bilincin ideal gelişiminin doğa dolayımıyla maddenin kendini yapılandırmasının tarihsel hareketine bağlanması çelişki ya da polaritelerin sadece insanın tinsel gelişiminin zemininde değil aynı zamanda herhangi bir bilinçlilik barındırmayan nesnel olanın yapısal hareketlerinde de geçerli olduğu düşüncesini ortaya çıkarır. *Varlığın hiç*liği olumsuzlanmasının sonucu olan *oluş* böylece maddenin, ilk başta hiçbir *niteliksel* ayrım içermeyen *niceliksel* deviniminin belirli *ölçü*ler[244] aracılığıyla *ayrımlaşmasını* imler. Böylece en başta bulunan *hiç ayrımlaşmamış olma,* insan bilinçliliğinin ortaya çıktığı zamana kadar tanımlanabilir hiçbir niteliksel ayrım içermeyen belirlenimsiz köken olarak sunulur. Fakat bu belirlenimsiz kökenden başlayan hareketin tesadüfîliği, maddenin kendini yapılandırma sürecinin niceliksel devinimi aracılığıyla ölçüte kavuştuğunda yasa dediğimiz şey ortaya çıkar. Schelling yasanın ortaya çıkış sürecinin amacı olarak *kendini intellekt içinde eritme*yi belirlediğinde buradan iki önemli sonuç çıkartır: ilk

[244] Cümle içinde italik olarak yazıların varlık, hiçlik ve oluş ile nicelik, nitelik ve ölçü'nün Hegelci mantığın genel kategorileri olduğu burada hatırlanabilir. Schelling bunları ayrıntılı biçimde incelememiştir; aynı Fichte'nin tinselliğin diyalektiğini sezgisel bir görü olarak bırakıp onun tarihsel momentlerini işlememesi gibi. Hegel ise Fichte ve Schelling'te belirlenimsiz ve dizgesiz bırakılan bu ayrıntıları speküle etmek suretiyle belirlenim kazandırmış ve bu vesileyle diyalektiğin büyük ustası olarak görülmüştür. Fakat Hegel'in görünür kıldığı diyalektiğin hiçbir özelliği yoktur ki daha önce Fichte ve Schelling tarafından sezilmemiş ya da keşfedilmemiş olsun.

olarak madde kendine *bütününde* bir yasalılık kazandırarak *belirlenimli* varlık olmak istemektedir ve ikinci olarak bu belirlenimliliği kavrayacak kendi üzerine dönüşlülüğün öznesini yani kendi tesadüfî hareketini bir isteme sonucu oluşmuş belirlenimlilik olarak tanımlayacak bilinci ortaya çıkarmayı arzulamaktadır.

Doğadaki tinin bilinçten yoksunluğu böylece ontolojik hiçbir ayrıma maruz kalmadan bilinçli öznenin tarihsel varlığına eklemlenir. Bu eklemlenme onun belirlenim kazanmasının olmazsa olmazı olarak ortaya çıktığında bu sürecin gelişiminin kavranması doğa felsefesi olarak ortaya çıkar. Doğanın bu gelişim sürecinin bir *tarih* olarak kavranmasıyla tarihsel gelişimin basamakları ve bu basamakları ortaya çıkaran diğer momentlerin belirlenmesi diyalektiğin doğa alanındaki hareketinin de belirlenim kazanması sonucunu getirir. Böylece daha çok sezgisel bir şekilde geçerliliği olan ve kavramların gevşek biçimde birbirine eklemlenmesinden oluşan diyalektik, ilkesel özelliklerinin belirlendiği bir yöntem haline gelmeye başlar. Bu yöntem, ontolojik olana belirlenimler kazandırmak suretiyle onu aynı zamanda rasyonel olarak kavrar; bizzat insan bilinçliliğinin rasyonalize etmesi sonucu kazanılan bir *ratio*dur bu.

İstenen şudur ki: söz konusu rasyonelliği tinin bilinçsiz hareketinden başlayıp tinin bilinçlilik içeren eylemlerinin sonuçlarını da içerecek biçimde bütün olarak kavramak. Böylece hiçbir pozitif belirlenim içermese de, varolanlar arası ilişkileri inşa eden temel bir ilke aracılığıyla bütünlük algısı kazanılmış olur. Fakat bir temel ilke aracılığıyla yapılandırılmış bütün, insan bilinçliliğinin ortaya çıkmasıyla birlikte, onun pratik çabalarının ve bu pratik çabaların sonuçları olan kurumsallaşmanın insanın *bütünlüğü* ile karşılıklı ilişkisi sonucu tarihsel olarak yeni merkezler kazanır. Her bir yeni merkezin inşa sürecini yapılandıran bilişsel süreç ise Schelling tarafından genelde *transzendental felsefe* özel olarak ise *transzendental idealizm* olarak adlandırılır.

Reinhold'un (1758-1823), felsefenin bilimsel olarak temellendirilmesini amaç olarak belirlemesinden yana, felsefenin kendisinden başlaması gereken bir ilk ilkenin zorunluluğundan sıkça bahsedildiğini söyleyen Schelling (Schelling,1993b:138), söz konusu ilkenin kendi

zaman ve mekân sınırına bağlı özne tarafından nesnel biçimde varsayılamayacağını, bu ilkenin ancak özgür olan özne tarafından yaratılmak suretiyle varedilebileceğini söyler:

> "*Transzendental* felsefenin hiçbir önermeden yola çıkamayacağı zaten kolayca anlaşılır, çünkü o öznel olandan, bu demektir ki, özgürlüğün sadece özel bir edimiyle nesnel olabilenden yola çıkar. Bir önerme, bir *varlığı* ilgilendiren bir tümcedir. Ama *transzendental* felsefe herhangi bir varlıktan değil özgür bir eylem[edim]den yola çıkar ve böylesi bir eylem ancak talep edilebilir. Empirik olmayan her bilim, kendi ilk ilkesiyle her türlü empirizmi dışlamalıdır, yani objesini önceden varsaymamalı, aksine onu *yaratmalıdır*... Bu yüzden özgürlük aracılığıyla daha baştan bu düşünme biçimine geçmek zorunludur ve bu, ilkenin oluşmasına neden olan özgür edim yardımıyla olur. Mademki *transzendental* felsefe objelerini önceden varsaymaz, öyleyse hele ki ilk objesini, ilkeyi önceden hiç varsayamaz, onu özgür olarak yaratılması gereken bir ilke olarak sadece talep edebilir ve nasıl ki ilkesi kendi konstrüksiyonudur, aynı şekilde bütün diğer kavramları da kendi konstrüksiyonudur ve bütün bilim, sadece kendi ve özgür konstrüksiyonuyla uğraşır" (Schelling, 1994:138).

Neredeyse satırı satırına Fichte'yi tekrar eden bu cümleler yine Fichte'nin çizmiş olduğu sınırda durur. Sadece kendi özgür konstrüksiyonları ile uğraşan bu bilim, ya da *bilmenin bilimi* bir *varlık* biçimi değil, *bilme* biçimidir. Ve bu biçim insan için varolabilecek en yüksek ve son olandır (Schelling, 1994:128). Yani kendi özgür ediminin sonuçlarının mutlak bir kesinlikle sınanabileceği hiçbir ölçüt söz konusu değildir. Çünkü böyle bir ölçüt üretme süreci sonsuza kadar geri gitmeye ve zaten daha önce bir başka özne tarafından *temellendirilmiş* olandan kendisine sağlam bir temel bulma boş umuduyla sürüklenmeye mahkûmdur. Bu mahkûmiyet aynı zamanda felsefenin uzamını oluşturur. Temellendirme denemeleri, her defasında aynı bilinç ediminin yeni bir nesnede tekrar tekrar sınanmasından oluşmaz, esasta olan nesneyle ilişkiye girmiş olan bilincin, nesnesini yapılandırırken bizzat kendisini de her bir denemde daha yüksek bir momentte tekrardan inşa etmesidir. Hegel'in dizgeleştirdiği biçimiyle *duyusal kesinlik*ten başlayan bilinçlilik aşaması *algı* ve *anlama yetisi* ararcılığıyla özbilincin momentlerine doğru yükselir ve oradan da *sanat, din* ve *felsefe*ye geçerek mutlak bilmeyi gerçekleştirirken ikili

bir hareket söz konusudur: bir taraftan düşünmenin nesnesiyle girmiş olduğu ilişkinin çeperi her bir momentte daha fazla genişler, diğer yandan ise bilinç nesnesiyle, kendi ve nesnesinin konumunu sürekli olarak farklılaştıran bir perspektif üretir. Örneğin, tüm varolanların varlığını ontolojik anlamda bir tanrıya bağlayan bilinç dinselliğin farklı biçimlerini üretirken daha yüksek bir momentte bu tanrısallığın üretimini bizzat kendine yani *ben*e bağlar. Nesneyle girildiği düşünülen tüm bilme ilişkisinin aslında sadece benin kendi üretimleriyle girmiş olduğu ilişki olduğu anlaşıldığında, ben=ben felsefenin varılacak son noktası olarak *transzendental* felsefeyi oluşturur. Böylece felsefe esas olarak kendine aşkın bir şeyin ne'liği üzerinde hak iddia edemez ve o ancak bilmenin bilimi olarak varolabilir:

> "Dogmatikçinin aksini iddia ettiği aynı hakla, şimdiye kadar felsefe olarak bilinen şeyin, ancak bilginin bilimi olarak mümkün olduğunu ve varlığın değil, bilginin, felsefenin objesi olduğunu iddia ediyoruz. Böylelikle de felsefenin ilkesi, bir varlık ilkesi değil ancak bilgi ilkesi olabilir. Bilgiden varlığa varmayı, önce sadece bilimimizin amacı için bağımsız *varsayılan* bilgiden, tüm nesnel şeyleri çıkarsamayı ve böylelikle de bilmeyi mutlak bağımsızlığa yükseltmeyi dogmatikçinin karşı denemesinden daha kesin olarak başarıp başaramayacağımız sorusuna, sonuç karar vermelidir" (Schelling, 1994:129-30).

Ben'in kendi istemesinin, sonucu tayin ettiği yerde rasyonelleştirme denemelerinin her biri esas olarak öznenin kendi istencinin bir dışsallaşmasıdır; o halde istemenin edimselleşmesinin teorideki geçerliliğini madenin bilinçsiz istemesinin edimselleşmesine taşırsak, bu bilinçsizliğe rasyonellik verme çabasının kendisi de *transzendental idealizm*i oluşturur. Tüm rasyonalize etme çabalarının kendisi yapısal bir düzenlilik ve *logos*a bağlı bir gelişimi öngerektirdiğinden bilincin kendi gelişiminin diyalektiği bu sefer bilinci üreten bilinçsiz yaratım sürecine de taşınır. *Transzendental* felsefenin ve tüm insan bilinçliliğinin ereği olan *kendini bilme,*[245] maddenin ve onun dolayımlanma sürecinin ürünü olan doğanın bilinci açığa çıkarma 'amacı'yla birlikte

[245] "Gitgide daralan bu ödev, hemen hemen çözülmüş sayılır. Öznenin ve nesnenin o aracısız özdeşliği sadece, tasarlanan şey aynı zamanda tasarlayan şey, görülen şeyin aynı zamanda gören şey olduğu yerde olabilir. Ancak tasarlanan şeyin tasarlayan şeyle olan bu özdeşliği, sadece *kendini bilme*de vardır; öyleyse aranan nokta *kendini bilme*de bulunmuştur" (Schelling, 1994:134).

düşünüldüğünde de doğada ayrı, bilinçte ayrı bir diyalektik tasarımlamak yerine tek bir sürecin kesintisiz gelişimini içeren ve *bütününde* kendi özdeşliğinin farkına varmak isteyen ilkesel bir gelişimle karşılaşırız.[246] Sonuç sadece diyalektiğin hareket alanının genişlemesi değil aynı zamanda aralarında mutlak bir kopuş olduğu düşünülen ontolojik uzamların birbirleriyle ilişkilerinin *geçişlilik* içinde düşünülebildiği tek bir ontolojik uzam düşüncesidir. Böylece düşünce, tüm tarihsel-toplumsal içeriğiyle birlikte varolanların birbiri üzerindeki etkilerini belirleyebilme arzusuna yönlendirilirken, bu arzunun sonucu olan diyalektik de dönüşümü üreten etkenlerin soyutlanarak, kavramsallaştırılması (ilkeleştirilmesi) aşamasına gelir.

Diyalektik: Kendi Yolunu Kendi Kuran

> *"Bütün olarak tarih, mutlak olanın ilerleyen ve gizliliğini yavaş yavaş terkeden açığa vurumudur"* (Schelling, Tarih Kavramı, 1800).
>
> *"Teorisi apriori yapılabilenin, tarihi olmaz ve aynı şekilde neyin apriori teorisi yoksa, sadece onun tarihi vardır. Demek ki, insan tarihe (aposteriori) sahipse, bunun nedeni, onun tarihe (apriori) sahip olmamasıdır; kısaca, insan tarihini beraberinde getirmez, aksine onu kendisi yapar"* (Schelling, Tarihin Felsefesi Olur mu? 1800).

Bir yandan ereksel bir planın edimselleşmesinin zorunlu gelişimine vurgu yapan ilk cümle, diğer yanda da apriori ve ereksel olan tüm ilkselliklerin yadsındığı ikinci cümle. Birbiriyle tamamen çelişik görünen bu iki cümle Schelling'in tüm felsefesine yayılmış bir yöntemi bize gösterir: Teorik ile pratik felsefe arasında, tin ile doğa arasında, özne ile nesne arasında ve nihayetinde özgürlük ile zorunluluk arasında, mevcut görüş açısından hep *mutlak* bir çelişki olarak görülebilecek

---

[246] Bu karşılaşma bize doğa felsefesi ile *transzendental* felsefenin ilişkisinin ne olduğunu da gösterir. Kendini intellekt içinde eritme amacı, yani yapısal, yasalaştırılabilir bir bütün olarak kendini kavrama süreci, bu kavrayışın öznesini üretme süreciyle birlikte gelişir. Doğanın bilinçliliği açığa çıkaran gelişimi, kendinin bu süreci örgütleme biçimini, kendi üzerine dönerek betimlemeye çalışır. Bu betimleme çabası, sonucu *transzendental* felsefe olan felsefenin tarihini oluşturur. Bilinç kendini üreten süreci kavramaya çalışırken eş zamanlı olarak bilinci daha yüksek momentlerde ve bunun dolayımıyla tarihsel toplumsal gerçekliği ayrı bir ontolojik uzam olarak da üretir. Böylece doğa, toplumsal-tarihsel gerçeklik ve bilinç diyalektik olarak bütünü inşa ederler. Doğa kendini intellekt olarak *transzendental* felsefe aracılığıyla üretirken varlığı da üretir.

karşıtlıklar Schelling tarafından tarihin hareketini sağlayan *geçici* ya da *fenomenal* momentler olarak görülürler. Basit bir biçimde, tüm tarihi "bir idealin ve (özelde) bu idealden sonsuz çoklukta sapmaların olduğu, (genelde ise) bu sapmaların ideal ile tamamen uyuştuğu" (Schelling, 2006a:138) bir hareket olarak görme aracılığıyla açıklanabilecek bu yöntem, daha köklü bir değerlendirmede ise diyalektiğin, sıradan bilincin bakış açısından antinomi olarak görülen farklılıkları, tüm varolanlar arasındaki ilişkileri *geçişli* bir epistemolojinin nesnesi haline getirerek aşan bakış açısını yansıtır. Fakat Schelling böyle bir bakış açısının her şeyin üstünde ve onlardan tamamen bağımsız dışsal bir nesnellik aracılığıyla anlaşılmaması gerektiği konusunda bizi uyarır:

> "Eğer tasarlayan tin, tek bir tin ve tek tek oyuncular da sadece yazarın bir parçası, *disjecti membra poetae*[247] ise, yazar, tek tek insanların özgür oyunlarına bağlı olan bütünün nesnel başarısını önceden uyumlu olarak belirlemiş olmalıdır ki, sonuçta gerçekten *akıllıca*[248] birşey ortaya çıksın. Ama yazar, dramasından bağımsız olsaydı, o zaman biz sadece onun tasarladığı oyunu oyanayan oyuncular olurduk. Şayet o bizden bağımsız değil, aksine sadece özgürlüğümüzün oyunuyla kendini yavaş yavaş açığa ve ortaya çıkarıyorsa ki bu özgürlük olmadan bizzat o da varolamazdı, öyleyse biz de bütünün yazarlarıyız ve oynadığımız özel rolü kendimiz yaratırız -Demek ki, eğer özgürlüğün sürmesi gerekiyorsa, özgürlük ile nesnel olan şey arasındaki uyumun en son nedeni, hiç bir zaman *tamamen*[249] nesnel olamaz" (Schelling, 2006a:132).

Yani, diyalektiğin en temel başarılarından biri olan, yapılar arası geçişlilik düşüncesi tüm karşıtlıkların kendisine doğru çözüldüğü nesnel bir zeminin diğer tüm varolanları belirlediği yönündeki doğrusal nedensellik anlayışıyla karıştırılmamalıdır. Diyalektiğin buradaki başarısı, varolanlar arasındaki belirleme ilişkilerini daha derin kökenlerine doğru keşfetme yönünde bir motivasyon sağlama; böylelikle onlara dışsal belirleyici unsurlar üretme yerine içsel ilişkileri tespit ederek düşünceyi varolanlara içkin bir düzeyde tutmadır. Buna ek olarak diyalektik hareket ile doğal yasalılık arasında sürekli özdeşlik kurmaya ve her ikisini aynı yasalılık kavrayışına göre değerlendiren

---

[247] Şairin dağılmış dizeleri

[248] İtalik vurgu bana aittir.

[249] İtalik vurgu bana aittir.

mevcut bakış açımıza karşı öznenin sürece içkinliğini vurgulayarak kendisi ile doğa yasalılığı arasına muazzam bir ayrım koyar.[250] Bu yüzden de diyalektik hareket *hiç bir zaman tamamen nesnel olamaz*, her zaman özne ile dolayımlanmak suretiyle bir anlam kazanır. Öyle ki maddenin ve onun dolayımıyla doğanın tarihsel hareketinin diyalektik kavramı ile ifade edilebilmesi, bu hareketin öznenin *transzendental* etkinliğine nesne olabilmesi ile mükmündür. Etimolojik olarak da *dia* ve *logos* kavramlarında ifade edilmiş anlam iki *logos*un yani yapının ve öznenin *logos*unun içiçe geçmiş hareketini imler. Diyalektik tartışmalarında Schelling'te ortaya çıkmış bu duruma özellikle dikkat edilmelidir; Platon, Aristoteles, Kant ve Fichte'den dolayımlanarak gelen diyalektik tartışmaları bireysel iki aklın karşı karşıya gelmesi anlamından doğanın ve tinselliğin karşılıklı *logos*lar haline getirildiği bir anlama doğru kaymıştır. Bu yüzden diyalektiğin Alman İdealizmi ile birlikte ontolojikleştiği yönlü yorumları basitçe doğada da bir diyalektik geçerlidir biçiminde ele almak yerine, bireysel akılların karşılaşmasının yerini yapıların karşı karşıya geldiği varlıksal bir hareket olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Varlığın bu diyalektik hareketinin ne'liği ve yönü ise "gerçek olanın bilimi olarak tarihin" (Schelling, 2006a:147) belirleyiciliği altındadır. Tarihin gerçek nesnesi ise "tüm oluşumların toplamı olan doğadır" (Schelling, 2006a:135). Gerçek anlamda doğanın tarihi ise salt onun görünümlerinden değil, doğal bir varlık olarak insanı etkilemesi üzerinden kurulur. Bu tarih kurgusunun ilk aşamaları henüz intellekt içinde erimemiş olan doğanın yasalılığını tekil olaylarmış gibi kurgulayan *ben*in betimleyiciliğinde ortaya çıkar.[251] Bu antropomorfik doğa

---

[250] Bu anlamıyla bakıldığında doğada bir diyalektik aramak, mevcut yasalılıklara karşı bir başka yasalılık aramaktan çok, doğayı mutlak bir verilmişlik olarak kabul eden görüşlere karşı onun da bir tarihi olduğunu vurgulama amacı güder. İkinci olarak doğaya bir diyalektik hareket atfetmek tinsellik alanıyla birlikte düşünüldüğünde, ikisi arasına aşılmaz uçurumlar koyan düalizme karşıt olarak, doğa ve madde ile karşılıklı ilişkisinde öznenin tarihsel belirleyenlerinin ve özne aracılığıyla doğanın tinsel dünyada *devam eden tarihinin* takip edildiği yeni bir düşünce biçimi ortaya çıkar. Günümüz ekoloji tartışmalarında bu ikinci anlayışın ne kadar önemli olduğu açıktır ve neden ekolojist hareketlerin, diyalektiği bu yönüyle sahiplenen marksist geleneklerden geldiğini de açıklar.

[251] "Örneğin eskiçağ yıllıklarında bir kuyruklu yıldızın görünmesinden bahsediliyorsa da, eğer bu o zamanki insanların davranışlarına/edimlerine etkide bulunmadıysa tarihe ait değildir.

kurgusu, doğanın tarihselleştirilmesini sağlayan tesadüfiliklerden kurtulduğu oranda (yani bir yağmurun ya da depremin doğanın kendi döngüsüne ait sonuçlar olduğu ve bunların insanın o zamanki tarihselliği ile yalnızca tesadüfî bir neden-etki ilişkisi oluşturduğu kavrandığında) tarihe ait olmaktan çıkar. Bu bağlamda Schelling'e göre doğa olaylarının tarihselleştirilmesi insanın tarihsel bilgisizliğinin bir sonucudur (Schelling, 2006a:136).[252] Schelling'e göre buradan çıkan sonuç "belirli aralıklarla düzenli tekrarlandığını gördüğümüz olayların tarihe ait olmadığıdır" (Schelling 2006a:136). Bu yüzden de "apriori olarak önceden hesaplanabilen, zorunlu yasalar doğrultusunda oluşan şey, tarihin konusu değildir ve aynı şekilde, yani tarihin konusu olan şeyin önceden apriori olarak hesaplanabilmesi gerekli değildir" (Schelling, 2006a:137). Buradan doğanın bir tarihi değil olsa olsa insan bilinçliliğinin tarihsel bir gelişimi çıkarılabilir ve zaten bu da Fichte'nin gelmiş olduğu sınırdır. Fakat Schelling'e göre tüm bu tartışmalardan sonra yine de asıl anlamda bir *doğa tarihi* için yer kalır ve diyalektik bu anlamda bir doğa tarihi içinde işlemektedir.

> "tek tek tüm canlıları bir ve aynı canlının gelişiminin yalnızca farklı basamakları olarak tanımlamak, (fiziksel açıdan) hiç kuşkusuz oldukça iddialı ve hatta bazılarınca saçmalığa yakın bir varsayımdır. Bu durumda tüm canlıların ilk örneği bizim şimdiki doğa sistemimizin merkez noktasını oluşturmak zorundadır. Bu varsayımdan vazgeçilse de, geriye biraz daha az iddialı bir varsayım kalmaktadır: organik doğanın şimdiki durumu, ilk durumundan çok ama çok farklıdır. Bu savın tarihsel kanıtını, sadece soyu tükenmiş canlıların fosilleri oluşturmaz, ayrıca hem sonsuz çoklukta en büyük birliği arayan aklın ilgisi hem de farklı türler arasındaki farklı yapılanmalarda birbiriyle uyuşan özellikleri görmek, bizi buna zorlar. Zira organik doğanın temel bir değişkenliğe sahip olduğu varsayılırsa, ilk

---

Bu anlamda tarihçiler, Sezar'ın ölümünü önceden bildiren göktaşlarından ya da Kolombus'u İspanya'ya önceden bildiren ay tutulmalarından söz edebilirler" (Schelling, 2006a:135-6).

252 "Zira insanlar, örneğin dikkat çeken metorları vb. şeyleri açıklamayı bilselerdi, bunların gelecek habercileri olduklarına inanmazlardı. Yahut niçin güncel doğa olaylarından tarihte söz edilmez? Eğer ilk insan yeryüzünde yaşamış olduğu ilk günün tarihini anlatmış olsaydı, bu anlatıma kesinlikle gün doğumunun o muhteşem görünümüyle (bizim, dünyanın/acunun kaostan çıkışıyla başlamamız gibi) başlardı. Yahut sabah doğup akşam ölen günübirlik böceklerden biri yaşamının tarihini geride bırakabilseydi, tarihi olarak bu gezegenin [gün]dönümünü anlatacak değil miydi?" (Schelling, 2006a:136).

> cinslerin sayısı oldukça azaltılabilir ve bir yığın sözde farklı türler, aynı cinsten sapmalara bağlanabilir" (Schelling, 2006a:137-8).

Söz konusu iki varsayımın işlenmesi de bizi asıl anlamda bir doğa tarihine götürecektir. Schelling'e göre ilk varsayımda doğa özgür olarak tasarlanır ve doğa ilk canlılık örneğini tüm olanaklı yönlere doğru özgürce geliştirir. "Bir yerde bir gücü diğerlerinin zararına baskı altında tutarken, başka bir yerde organik güçlerin bazen az, bazen çok yoğunluğuyla organik güçler arasında bir denge yaratır" (Schelling, 2006a:138).[253] Yukarıdaki ikinci varsayımla ise tüm canlılar için ortak bir ilk örnek olmasa da "artık çok sayıdaki ve varlıklarını özel doğal etkilerle yavaş yavaş orjinalinden *sapmaya* borçlu aynı türlerin ortak ilk örneklerini temel olarak almamız gerekecektir" (Schelling, 2006a:138). Bu varsayımlar sonucunda Schelling'e göre diyalektik, özgür ve kendi deviniminden başka hiç bir belirlenimi olmayan hareketin giderek belirlenim kazanmasını ve bu belirlenimler aracılığıyla ayrımlaşmasını imler. Ayrımlaşma süreci, ayrımlaşanların karşı karşıya gelmesi sonucu oluşan kısıtlayıclıklar ve yeni olanaklar aracılığıyla hem çeşitlilik kazanır hem de belirli bir düzenlilik ve yasalılık oluşturarak doğa dediğimiz alanın oluşumunun tarihini kurar. Bu yönüyle diyalektik doğanın yasalılığını değil doğanın yasalılığını kuran ve onu üst-belirleyen temel hareketin adı olur.

Doğanın yasalılığı herhangi bir sapmaya uğramadığı noktada döngüsel bir seyir izlerken, diyalektik her defasında yeniyi ortaya çıkaran ilerlemeci bir hareket aracılığıyla tarihi inşa eder ve bu nedenle de "ilerlemeyen şey tarihin nesnesi değildir." Fakat Schelling burada ilerleme kavramı ile ilgili bir parantez açar. İçinde ardarda gelen edimler olmasına rağmen mekanik devinim döngüsel olması dolayısıyla ilerleyen bir devinim olarak görülmez ve bu yüzden "mekanizmin

---

[253] Schelling bu tartışma içinde ayrıca bir ek notla şu durumu vurgular: "bu varsayımla ayrıca, yeryüzündeki canlıların sayı, büyüklük, organlarının yapı ve işlevlerine ilişkin dışsal farklılıklarını organik güçler arasındaki temel bir *içsel* farklılığa değil geri götürebilirdik -ki onlar bu güçlerin sadece dış görünümleri olurdu" (Schelling, 2006a: 138). Buradaki *içsellik* vurgusu özellikle önemlidir, keza diyalektik birbirine dışsal neden-etki bağı yerine birbiriyle içsel ilişkili bir karşılıklı bağıntılılık ile çalışır. Diyalektiğin en büyük başarısı da, bir yöntem olarak, düşünmeyi (Spinoza'nın da tam bu nedenle karşı çıktığı) sıçramalı ve tesadüfî bağlantılarının yerine yapısal ilişkilere yönlendirmesidir.

olduğu yerde tarih yoktur ve aynı şekilde tarihin olduğu yerde mekanizm yoktur." Mesela hayvanlar için herhangi bir ilerleme söz konusu değildir, keza her biri "cins kavramını *mükemmel olarak* vermektedir." Bu yönüyle diyalektik ancak ve ancak devinimi ilerleme olarak kaydedebilecek bir bilinçliliğe sahip olan insan türü için söz konusudur. Dahası bu ilerleme için herhangi bir apriori ilke de belirlenemez; "teorisi apriori yapılabilenin tarihi olmaz ve aynı şekilde neyin apriori teorisi yoksa sadece onun tarihi vardır" (Schelling, 2006a:139-140).

Diyalektik hareket türün geldiği bilinçlilik düzeyine bağlı olarak her bir aşamada retrospektif olarak betimlenir. Demek ki diyalektik Platon'dan beri, nesnesiyle ilgisinde düşünmenin, üzerinde çalıştığı uzamın bütünlüğünü kavrama arzusuyla hareket eder. Mekanik ve dolayısıyla döngüsel olmayan hareket *transzendental* bilinç aracılığıyla bu harekete yön veren bir içeriğie kavuştuğunda bütünün ne'liğine dair tasarımlar ortaya çıkar. Fakat Fichte ve Schelling'le ortaya çıkan durum şudur ki; artık bütünün kurulmasındaki söz konusu eksiklik sadece düşünmenin bir başarısızlığı değil bizzat varlığın da henüz eksik olmasıdır.

Schelling'in ısrarla üzerinde durduğu "apriori olanın tarihi olmaz" düşüncesi eksik olanın ne olduğuna dair bir ilk ilkeye bakarak karar vermeyi imkânsız kılar. Çünkü doğa kendi diyalektik hareketini, ilk önce insanın bilinçsiz hareketi içinde, daha sonra bilinçle dolayımlanmış ediminde ve en sonunda da öz-bilincin kendine yönelik refleksiyonunda devam ettirir.[254] Doğa ve tinsellik arasındaki bu diyalektik

[254] Schelling doğanın bu üç momentinden üç tarihsel dönemin ortaya çıkacağı bir diyalektik tarih anlayışı geliştirir: "ilk dönem, içinde egemen şeyin sadece yazgı olarak, tamamen kör bir güç olarak" göründüğü dönemdir. İkinci dönem ise "ilk dönemde tamamen kör bir güç olarak görünen şeyin, şimdi *doğa* olarak açığa çıktığı dönemdir." Burada *doğa*dan kasıt ilk dönemde egemen olan belirsizliğin *evrenselleşme* aracılığıyla gittikçe yasalılık kazanan bir düzenliliğe dönüşmesidir. Roma Cumhuriyeti ile temsil edilen bu dönem, boyunduruk altına alma tutkusunun tekil olan ile evrensel olduğu iddiasında olanın karşılaşmasını sağlayarak, "karşılıklı ilişki içine sokarak, bilmeden ve hatta kendi isteklerinin aksine, gelişimi eksiksiz olarak tamamlandığında genel bir milletler birliğini ve evrensel bir devleti meydana getirmesi gereken bir doğa planına hizmet etmeye zorladı." Üçüncü dönem ise "daha öncekilerde yazgı ve doğa olarak görünen şeyin, *öngörülmüşlük* olarak gelişeceği ve açığa çıkacağı dönem olacaktır; öyle ki, salt yazgının ya da doğanın işiymiş gibi görünmüş şey bile, kendini mükemmel olmayan bir şekilde açığa vuran öngörünün zaten başlangıcıydı. Bu dönemin ne zaman başlayacağını bilemeyiz. Ama ne zaman bu dönem başlayacak o zaman tanrı da olacaktır" (Schelling, 2006a:133-4).

ilişki, özneyle ve onun özgür edimleriyle dolayımlanması yüzünden hiç bir zaman apriori belirlenemeyecek olsa da, diğer yandan, öznenin doğayla ve diğer öznelerle geliştirmiş olduğu kurucu yapısallıkların sınırlayıcı niteliği, geçmişten gelene bağlı olmakla, temel bir ilkenin tarihsel gelişimini[255] sunar gibi gözükür. Her defasında retrospektif olarak betimlenen bu ilke her tarihsel momentte tinsellik ve doğanın gelişiminin izin verdiği bilinçlilik düzeyinde tekrar tekrar üretilir. Çünkü "daha ilk bilinç ediminde ayrılan ve bu ayrılma sonucu sonluluğun bütün sistemini meydana getiren bu mutlak *özdeş olan* için, akıldan ya da özgür olandan alınabilecek sıfatlar da dâhil, hiç bir sıfatın olamayacağı artık kolaylıkla görülebilir; zira o, mutlak yalın şeydir ve hiç bir zaman bilginin nesnesi olamaz, aksine sadece eylem sırasında hep öne koşulanın, bu demektir ki, inancın nesnesi olabilir" (Schelling, 2006a:130). O halde hiç bir zaman bilginin nesnesi olamayan bu süreç "özgürlüğün dışavurumu olarak sonsuzdur, öyleyse mutlak sentezin tam olarak açılımı ve gelişimi de sonsuzdur" (Schelling, 2006a:132).

Fakat daha sonra Hegel'in ifade ettiği gibi, düşünce bu *sonsuzluk*ta huzur ve doyum bulamaz. Bu yüzden de *mutlak*a karşıt olarak iki empirik tarih kavaryışı geliştirir: ilki klasik neden-etki bağının sınırlılığında çalışan "ola-gelmiş olanın sırf tespiti ve ortaya çıkarılmasıyla" uğraşan ve olayları iki üç neden öncesine kadar betimleyen zamanın tarih kitaplarının genel anlayışıdır. Diğeri ise "empirik malzemenin *bir anlık özdeşliğine* göre birleştirilmesidir veya *anlık özdeşliği* özsel olarak olguların içinde yatıyor olamayacağından dolayı bu olgular, bir özne tarafından didaktik veya politik olarak tasarlanmış bir amaç doğrultusunda empirik açıdan daha çok tesadüfî ve uyumlu olmayan olarak görülürler"[256] (Schelling, 2006b:144). Schelling bu tarih

[255] Schelling bu tarihsel gelişimin sürekliliğine dair "sonsuz çoklukta birbirini izleyen kuşakların gerçekleşmesi, bir kuşaktan diğerine aktarım, önceki temel üzerine inşa etme, öncekilerin kazanımını çoğaltmak, önünde öylesine durdukları sınırı aşmak" (Schelling, 2006a: 140) gibi edimleri örnek verirken geçmişle gelecek arasındaki bağın kesintisiz biçimde ve de geçmiş tarafından domine edilerek sürdüğüne inanır.

[256] Schelling Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* metninin *çağın tini*nin ötesine geçtiğini düşünse de, oradaki diyalektiğin doğanın ve tinselliğin gerçek hareketi açısından değil -Kant'ın kendine çizdiği sınırla uyum içinde- zihnin hareketi açısından, kısıtlı bir özelliğe sahip olduğunu söyler: "Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı* anlamında bir tarih planı da, daha üst düzeyde olsa da, yani genel doğa zorunluluğu içinde aransa da, tarih içinde sırf

kavrayışını 'pragmatik tarih' olarak adlandırır. Schelling 'pragmatik tarih' anlayışını her ne kadar empirik tarih anlayışının üstünde görse de mutlağa yönelmiş tarih anlayışı açısından daha önceki bir momenttir ve bunu Goethe'nin Faust'unun dilinden şu cümlelerle aktarır: "Çağların tini dediğiniz şey, çağların kendilerini yansıttıkları, siz sayın bayların tinidir özünde" (Goethe, 1998:29). Ama yine de pragmatik tarih anlayışı varolanlar arasındaki diyalektiği ve içsel ilişkililiği yakalamıştır, lakin "pragmatik amacı, evrenselliği kendiliğinden dışlar ve zorunlu olarak da kısıtlı bir nesne gerektirir" (Schelling, 2006b:146). Felsefenin her daim bu sınırda kaldığını düşünen Schelling, doğanın tarihsel diyalektiğini anlamlandırmayı bu yüzden "bilimin de üzerinde durduğu ideal olanın daha yüksek bir alana kaldırılmasını" sağlayan sanata bırakır ve bunu *historik sanat yaklaşımı* olarak tanımlar (Schelling, 2006b:148).

Böylece maddenin kör ve içgüdüsel hareketinden gelişen doğa, doğanın bilinçsiz yasalılığının tesadüfî sonucu olarak insanın doğal yaşamı, doğal yaşamının ürettiği yapısal, toplumsal-tarihsel gerçeklikler ve bu gerçekliklerin ürettiği tinsellik arasındaki sınırlar ortadan kaldırılır ve bunların içsel ilişkilerinin oluşturduğu *bütün,* diyalektik aracılığıyla bilmenin nesnesi haline getirilir. Ama nasıl ki bu bütüne anlamını verecek olan Hegel'de *spekülasyon* olacaksa Schelling'te de diyalektiğin üzerine *estetik görü* konur. Dikkat edilmelidir ki, öznenin (nesneleriyle dolayımlanmış) gerçek hareketi ve o hareketin üretmiş olduğu tinsellik olmadan diyalektik kendi başına hiç bir ereksel anlam taşımamaktadır. Bu durum Marx'ta, insanların maddi yaşamalarını üretme biçimlerinin *ancak belirli bir evresinde* ortaya çıkan ürünün meta biçiminin tüm toplumsal uzama kendi görünümünü vermesiyle olanaklı hale gelen diyalektiğin ipuçlarını vermesi bakımından oldukça önemlidir.

---

bir zihin yasalılığı hedeflemektedir. Kant'a göre bu doğa zorunluluğu aracılığıyla, savaşlardan barış ve sonunda hatta ebedi bir barış ile çeşitli yanılmalardan sonra hakiki hukuk ortaya çıkacaktır. Ancak doğanın bu planı, hakiki zorunluluğun sadece empirik bir yansımasıdır" (Schelling, özlem, 2006b:147).

Değerlendirme: Dışsal Olan Herşey İçselleşiyor

Doğadaki tinin bilinçten yoksunluğunu ontolojik hiçbir ayrıma maruz kalmadan bilinçli öznenin tarihsel varlığına eklemleme çabası diyalektiğin tarihsel gelişiminin en önemli evresini oluşturur. İster özne ve nesne, ister teorik ve pratik isterse de doğa ve tinsellik diye ayrılsın, bilgilenmeyi imkânsız kılan düalizmin aşılması yolunda aklın, kendi dışında hiç bir yetkeye başvurmadan bütünlüğü kurma denemesinin Schelling'te cisimleşen bu tarihsel uğrağı diyalektik açısından iki önemli sonuç doğurur. Bunlardan ilki, Platon ve Aristoteles'te düşünmenin olumsal bir yöntemi olarak görülen diyalektik nasıl ki Kant'da (tekil) aklın yapısal ve zorunlu bir hareketine dönüşerek *bütün* için geçerli hale geldiyse, aklın tarihsel hareketi olarak tüm tinin bilinçliliğinin gelişimi olarak Fichte'den dolayımlanan diyalektik de Schelling ile beraber tüm varlığın hareketine dönüşür - düşünmenin ve varlığın kendi alanları içindeki bütünü kapsama süreçlerini *betimlemek* de Hegel'e kalır. İkinci olarak -ve ilkinin zorunlu bir sonucuise, tek bir ontolojik uzam düşüncesi, evvelce (özellikle de Kartezyen düşüncenin etkisiyle) birbirinden tamamen ayrı olarak düşünülen varolma biçimleri arasındaki geçişsizliği ortadan kaldırarak nesne ve özne arasındaki belirlenim ilişkisini sorunsallaştırmak suretiyle (ve gelişen kapitalist ilişkilerin, maddi süreçlerin düşünmeyi belirleme kapasitesini arttırmasıyla birlikte) diyalektik ve diğer yöntemler arasında politik bir ayrımın belirginleşmesine neden olur.[257]

Yukarıda söylenenleri daha açık ve basitçe ifadelendirmek gerekirse; Schellingle beraber diyalektik, ontolojik genişlemesinin sınırlarına dayanmış ve buna ek olarak da temel ilke tartışmasının "neyin neyi belirlediği" yönlü bir tartışmaya dönüşmesinin yolunu açmıştır. Maddenin doğa ve tin dolayımıyla süren kesintisiz hareketinin diyalektik serüvenini betimleyen Schelling'ten sonra diyalektiğin teorik gelişimi, bir yandan Hegel aracılığıyla düşünme ve varlığın ortak hareketinin momentlerini belirginleştiren metodolojik bir yönde ilerlemiş, diğer yandan da Marx aracılığıyla varlık ve düşünme arasındaki

[257] Genç Hegelciler arasındaki sağ ve sol Hegelciler ayrışmasında diyalektik tartışmasının rolü anımsanırsa burada ne demek istediğim çok daha açık hale gelir.

belirlenim ilişkisinin yönünün tayin edilmesine ve de temel ilkenin tarihsel momentlerdeki farklı görünümlerinin -en son olarak kapitalist gelişme içinde metalaştırmanın- tespitine doğru gelişmiştir.

Diyalektiğin diyalektik gelişiminin bu iki özelliği dışında Schellingle beraber diyalektik hareketi doğa yasalılığından ayırdeden özellikler de belirlenmeye başlanmış ve nasıl ki Kantçı diyalektikte öznenin transzendental etkinliği varlık hakkındaki yargıyı kesinlikten mahrum bırakıyorsa burada da öznenin pratik müdahaleleri doğrusal ya da doğadaki gibi döngüsel bir nedenselliğin geçerli olmasını engellemiştir. Diyalektik ancak gerçek öznelerle dolayımlandığı sürece geçerli bir yöntemdir. Fakat diyalektiğin özneyle dolayımlanmasının gerekliliği Schelling'i özneyi özerk bir varolan olarak kurgulamaya da götürmemiştir. Aksine maddenin bilinçsiz hareketinden başlayıp tinin bilinçlilik içeren edimlerine kadar ayrımlaşma süreci, karşı karşıya gelen polariteler aracılığıyla kısıtlılıkları ve yapısal zorunlulukları ortaya çıkarmıştır. Schelling'ten sonra ise bu yapısal zorunluluklar bir taraftan Hegel aracılığıyla tek bir ilkenin gelişiminin (özneler tarafından da) önlenemez hareketi yönünde işlenmiş diğer taraftan da Marx aracılığıyla, temel ilkeye *karşıt* çoklu ilkelerin de tarih sahnesinde olduğu ve tek ilkenin *rasyonel* olduğu iddia edilen gelişimine karşı bu sürecin tarih içinde birçok kolektif öznenin *zora dayalı* karşılaşmaları ile örüldüğü savı ileri sürülmüştür.

Diyalektiğin diyalektik gelişiminin Schelling momentinde,[258] diyalektiğin, karşılıklı iki bireysel *logos*un karşılaşmasından başlayan tarihini, öznenin ve nesnenin karşılıklı *logos*a uygun yapılar olarak tasarlandığı bir tarihe kadar geliştirmiş olduğunu görürüz -yani bireysel akıl, varlığın rasyonel gelişimi olduğu savıyla iki ayrı ontolojik logosvari yapıya dönüşür. Bu iki *logos*un (doğa ve tinin) tek bir *ratio*nun sadece görünümleri olduğu savı Schelling'in maddeyi başa

[258] Bu tez aracılığıyla belirlenmiş momentler elbette birçok ara momentler de içermektedir; lakin bizim seçtiğimiz düşünürler diyalektiğin diyalektik gelişiminin en belirgin momentleridir ve tüm tez de bu hareketin yönünü belirgin kılmayı amaçlamaktadır. Nasıl ki Hegel'in *Fenomenolojisi*nde bilinçliliğin tarihsel gelişimi *duyusal kesinlik, algı* ve *anlama yetisi*nden *mutlak bilme*ye kadar ilerlerken birçok ara moment içeriyor ama sadece en belirginleri betimleniyorsa tezimiz de diyalektik açısından benzer bir metodu kullanmaktadır.

koyması ile tamamen tesadüfi ve retrospektif bir perspektiften üretilir ve bu yüzden de bir bilme edimi değil de (bu nedenle de felsefeyi de aşan formdaki) estetik bir görüye son karar bırakılırken Hegel bu gelişimi insan öznelerinin diskalifiye edilirmiş gibi gözüktüğü daha sıkı bir rasyonelliğe bağlar ve Schelling'in tersine felsefeyi estetiğin daha üst bir bilinçlilik momenti olarak belirler. Bu yüzden de marksist diyalektik ile Hegelci diyalektik arasındaki esas ayrışma *fikir* ya da *madde*nin önceliğinden değil sürecin gerçek öznelerle dolayımlanıp dolayımlanmadığı noktasındadır. Marx bu nedenle Fichte'deki *inanma,* Schelling'teki *estetik* ve Hegel'deki *felsefe*nin üstüne[259] -özellikle *praxis* sözcüğü ile kavramsallaştırmaya çalıştığı ve 'felsefenin aşılması' ifadesiyle işlediği- *politika*yı koyar. Keza diyalektik hareket rasyonel bir gelişim süreci değil belirli kolektif özneliklerin karşı karşıya geldiği *zor*un tarihidir.

Schelling düalizmi ortadan kaldırmak, geçişli bir epistemolojinin temellerini atmak ve de yapının özne karşısındaki konumunu Kant ve Fichte'ye karşı öne çıkarmak sureti ile Hegel ve Marx'ın, diyalektik tartışmalarındaki karşılıklı konumlarının belirlendiği kavramsal hazneyi inşa eder. Diyalektik artık bilincin yanında nesnenin de tarihsel hareketinin adıdır; Fakat Schelling'te, maddenin bilinçsiz hareketi ancak *transzendental idealizmin* perspektifinden *logos*a uygun olarak gözükürken şimdi sıra bu yapının *kendinde* bir *logos*a sahip olduğunu göstermeye gelir.

[259] Ki bu üçlü yapı Hegel tarafından *mutlak bilme*nin momentleri olarak belirlenmişlerdir.

Hegel'de Diyalektik: Ontolojik Olanın Bir Adım Öncesi; İlkenin Yetersiz Kavranışı

"... Hegel ile başlayıp Hegel ile bitireceğim ve ondan öncekileri ya da sonrakileri hiç dikkate almayacağım; çünkü öncekilerin herhangi bir önemi varsa bile bu önem ancak onun yorumu sayesinde artmış, sonrakiler de ancak göreceli bir değere sahip olmuşlardır" (Kierkegaard, İroni Kavramı, 1841).[260]

İflah olmaz bir Hegel karşıtından bu ifadeleri duymak belki şaşırtıcı olabilir. Fakat çok az insan, zamanı kendisinden önce ve sonra diye ikiye bölebilme şerefine nail olmuştur ve Hegel kesinlikle bunlardan biridir. Öyle ki kendisinden sonraki felsefe Hegelcilik ve Hegel karşıtlığı üzerinden şekillenmiştir ve hatta Hegel karşıtlığının büyük bir bölümü de kendini Hegelci metodolojik ve kavramsal evren içinde ifade eder. Bu yüzden de Hegel ve Hegel karşıtlığı arasındaki ayrım -kimi karikatürize yorumları saymazsak- oldukça bulanık ve belirsizdir. Bu belirsizliğin en büyük nedeni de kendi teorik ard-alanını Hegel ile karşıtlık içinde kurduğu düşünülen Marx'ın felsefe tarihindeki tüm gözleri kendi üzerine çeken etkisidir. Öyle ki bu etki sayesinde, genelde Hegel'in felsefesini özelde ise onun diyalektiğini belirleyen geçmiş teorik çabalar görünmez kılınmış ve Marx-Hegel karşıtlığı (ve de benzeşikliği) tüm tartışmayı bu iki düşünürün felsefelerine

[260] Kierkegaard, Soren, *İroni Kavramı,* çev. Sıla Okur, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003

odaklayarak onların tarihsel konumlarının yitip gitmesine neden olmuştur. Her ne kadar iki felsefecinin de düşünmeyi kavrayış biçimleri söz konusu yönelime karşıt olsa da,[261] değerlendirme uzamını daraltan bu eğilim onların diyalektiğinin özgüllüğünü gizler. Bu yüzden, çalışmamızın yöntemiyle de uyumlu olarak, Hegel'in diyalektik yönteminin *differentia spessifica*sını belirleyebilmek için uzak olmayan bir geçmişe dönmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Bir Kant Okuru Olarak Hegel

Kant'a göre diyalektik, *anlama yetisi*nin işlemlerindeki kaçınılmaz bir çelişkiden doğuyordu. Akıl sürekli olarak bütünün, koşulsuzun ve sonsuzun peşinden koşsa da *anlama yetisi* koşullu, sonlu ve bölümleyici bir işleyişe sahipti; bu yüzden de kendisiyle çelişiyordu. Şeyleri hem birbirinden tamamen bağımsızmış gibi ayırıyor hem de biri diğerinden bağımsız olamazmış gibi onları bağlıyordu. Böylece şeylere hem bağımlılık hem de bağımsızlık atfediyordu. Bu çelişkiyi çözmenin tek yolu ise tüm bağımlı parçaları bir *bütün*ün bileşenleri olarak yorumlamaktı. Akıl bu içsel zorunluluk aracılığıyla kaçınılmaz biçimde bütüne yöneliyor ve sonuç olarak da neden-etki ilişkilerinin ulaşılabilir verilerinin tükendiği noktada dışsal bir nedene başvurarak kuruntuyu üretiyordu. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, bütüne yükselme talebinin tamamen *anlama yetisi*nin kendi içerisinden gelmesi, onun kendi etkinliğinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmasıydı; *dar anlamda akıl*, *anlama yetisi*nin işleyişinin içkin bir ürünüydü.[262]

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonuna, Alman İdealizmi'nde diyalektiğin aldığı biçimi de belirleyecek olan, *Saf Aklın Tarihi*[263] başlıklı iki sayfalık kısa bir not düşer ve bu başlığın "yalnızca gelecekte tamamlanmak üzere, dizgede *arta kalan* bir yeri belirtmek için bulunduğunu"

---

[261] Öyle ki Hegel, düşüncenin nesnesinin tarihsel bütünlüğüne odaklanmayan ya da onu anlık bir duyusal görüde kavradığını düşünenlere karşı oldukça ağır ithamlarda bulunur: "İnsana-aykırı olan, hayvansal olan şey duyguda durup kalmak ve salt bunun içinden iletişim kurabilmekte yatar" (Hegel, 1986:60).

[262] Bu paragrafta Frederick Beiser'in *Hegel* kitabının "Diyalektik" başlığını taşıyan 7. Bölümünden faydalanıyorum. Beiser, F., *Hegel,* Routledge, New York, 2005, (pp.155-73)

[263] Kant, 1993:383-5

söyler. Açıktır ki Kant, bilincin tarihsel gelişiminin farkındadır ve *arta kalan* bu gerekliliği -hiç başlayamayacağı- başka bir çalışmaya erteler. "İdeanın başlıca devrimlere neden olan [tarihsel] türlülüğü üzerine" yapılacak bu çalışma Kant için "yalnızca birer yıkıntıya dönüşmüş yapıları sunacak" olsa da, aklın şimdiki tarihsel uğrağının özgüllüğünü ve Kant'ın kendi dizgesinin ayırdedici yanlarını açıkça göstermek için zorunludur. Düştüğü kısa notta sadece Epiküros'tan başlayan *duyusalcılığı* ve Platon'dan başlayan *anlama yetisi* kullanımını kendine kadar kesintisizce süren yegâne bilinçlilik biçimleri olarak verir (Kant, 1993:383-384).

Hegel'in *bilinç* öğesinin de iki temel momenti olan *duyusallık* ve *anlama yetisi* yine Hegel'in *bilinç, öz-bilinç* ve *mutlak bilme* öğeleri ile onların alt momentlerinin çeşitliliğine bakıldığında, Kant'ın oldukça sınırlı sayıda bilinç edimini kendisine nesne yaptığı görülür. Fakat bu sınırlılık Kant'ın mevcut diğer bilinçlilik çeşitlerini görmemesinden değil, *kendisinden başka hiç bir yetke tanımayan* aklın tarihine odaklanmasından dolayıdır. Ve bu yüzden de söz konusu iki tarihsel eğilim birleştirilerek kesin bilginin sınırları bunların birlikte hareketinden çıkarılır -empirik verilerle bağlantısını kesmediği sürece nedenler zincirini tamamlamaya çalışan *dar anlamda akıl* da *saf aklın* tarihine katılır. Aklın başka yetkelere başvurmak suretiyle gerçekleştirmiş olduğu bilgi üretim süreçleri ise *saf aklın* tarihince içerilmez ve onlar aklın bilinçlilik biçimlerinin dışına kayıtlanır. Oysa Hegel, Kant'ın başlamak istediği *saf aklın tarihi*ni *Tinin Fenomenolojisi*'nde yazarken, Kant'ın dışarıda bıraktığı din (inanma), estetik ve diğer toplumsal bilinçlilik biçimlerini de bu aklın tarihine katar.[264] Nasıl ki

[264] Evald Vasileviç İlyenkov *Diyalektik Mantık* adlı kitabında Hegel'in bu hamlesini, Aristoteles ve Kant'tan sonra mantığın nihayet gerçek biçimine ve içeriğine kavuşması olarak selamlar: "Düşünce, kendi yaratılarının, *düşünce etkinliği aracılığıyla bildiğimiz* dış dünyanın aynasından başka bir yerde kendini göremez. O halde mantıkta ortaya çıktığı biçimiyle düşünce, dünyanın bilgisi biçiminde, bilim, mühendislik, sanat ve ahlak biçiminde gerçekleşen düşünceyle aynıdır. Ancak aynı zamanda *biçimdeki* şeyden de farklıdır, çünkü "düşünce aracılığıyla işlenmiş ve belirlenmiş duyumlara ve fikirlere sahip olmakla onlar hakkındaki düşüncelere sahip olmak arasında fark vardır" (Hegel, Samtliche Werke, c.8, s.43'ten akt. İlyenkov, 2009:133). Bu çok önemli ayrımın ihmal edilmesi eski mantığı çift taraflı bir hataya sürüklemiştir. Eski mantık bir taraftan düşünceyi yalnızca bireyin öznel, tinsel bir yetisi olarak tanımlamış, dolayısıyla sezgi, fikirler ve irade alanının tamamını bu biçimde kavranan düşüncenin dışında yer

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kategorilerin olanaklı deneyimin zorunlu koşulu olduğunu iddia ediyorsa Hegel de *Fenomenoloji*'de metafiziğin *idea*larının, bilinci daha yüksek düzeylerde üreten edimsel deneyimin zorunlu koşulu olduğunu iddia edecektir.

Hegel, Kant'ın transzendent saydığı bilinçlilik formlarının da bizzat aklın diyalektik hareketi tarafından üretildiğini ve bu nedenle onlara yapılan her başvurunun aklın kendi yetkesiyle üretmiş olduğu kendi ürünlerine bir başvuru olduğu saptamasını yapar. Bu içkinleştirme süreci, gerçeklikteki türlülüğü çelişki olarak gören bilincin, bilme edimini *kavram* biçimine dönüştürmesi olarak yaşanır; "*Kavram* dışsallıktan kendi içine çekilmiş varoluş olarak yükselir" (Hegel, 2008:643).

> "... dinde içerik ya da bir başkayı tasarımlamanın biçimi olmuş olan şey burada *kendi*nin *öz edimidir*;[265] Kavram, içeriğin *kendi*nin öz *edimi* olmasını gerektirmektedir; çünkü bu Kavram, gördüğümüz gibi, 'kendi'nin kendi içerisindeki ediminin tüm özsellik ve tüm dışvarlık olarak bilgisidir, bu *öznenin töz* olarak ve tözün onun ediminin bu bilgisi olarak bilgisidir. Bizim burada yaptığımız şey yalnızca bir yandan her biri kendi ilkesinde bütün tinin yaşamını sergileyen tekil kıpıları *biraraya toplamak* ve öte yandan Kavrama, içeriği daha şimdiden o kıpılarda görünmüş ve kendisi ise bir *bilinç şeklinin* biçiminde ortaya çıkmış olması gereken Kavram biçiminde sarılmaktır" (Hegel, 1986:482).

---

alan ve onunla hiç bir ortak noktası olmayan, onun dışında bulunan yansımanın bir nesnesi olarak konumlandırmıştır. Öte yandan eski mantık, düşüncenin yukarıda sözü edilen iki açılımının göreli güçleri arasında *biçimde* bir ayrım yapmayarak, *düşünce-biçimi*nin bu sıfatla (*kendinde ve kendi için*) orjinal olarak ortaya çıktığı ve saklandığı sezgi ve ifade biçiminden nasıl ayrıldığını söyleyemez ve sonuç olarak *kavram*ın biçimini *sezgi* biçiminin yerine ve sezginin biçimini kavram biçimi yerine ele alarak, bunları birbiriyle karıştırır" (İlyenkov, 2009:134-5).

[265] Hegel'de dinin ve teolojinin konumuna dair oldukça geniş bir literatür söz konusudur. Fakat özellikle Genç Hegelciler'in sağ kanadının düşünsel uzamda etkisini kaybetmesiyle birlikte, Hegel'in teolojik kavramlarına hiç bir zaman teoloji muamelesi yapılmamış onlar genellikle *mutlağın* metaforik benzeştirmeleri olarak görülmüştür. Jean Hyppolite'in, Hegel'in teolojik dönemini bir efsane olarak gören Lukacs'ın *Young Hegel*'ini değerlendirdiği bir metindeki ifadeleri bu konuda oldukça açıklayıcıdır: "Lukacs, Hegel'in teolojik dönemini gerici bir efsane olarak görmekte büyük olasılıkla bütünüyle haksız değildir. Hegel teolojinin dilini kullanıyor olabilir. Ama ilk düşüncelerinden itibaren dini, insan yaşamının, bireysel yaşamın, ama herşeyden de öte kolektif yaşamın bir tasarımı, somut insan problemlerinin sembolik düzeyi üzerine bir çeşit yansıma olarak gördüğü de görmezden gelinemez" (Hyppolite, 2010:112). Ayrıca Hegel dinin gerçekliği kavrayış biçimini, ya da tinin kendisine dair refleksiyonlu bilgisinin üretiminde kendini kavramasını rasyonelliğin dışında görür: "İnanç içeriğin gelişmesine, zorunluluğun görülmesine izin vermez- bunu sağlayan bilgidir" (Hegel, 2003:52).

Kendi inşası olan transzendent nesnelerle dolayımlanan akıl en sonunda, (estetik ve dini aşarak) *felsefe* aracılığıyla tüm bilgi nesnesinin kendi etkinliği ve bu etkinliğinin sonuçları olduğunu farkederek *saf aklın* -Kant tarafından işaret edilen- *tarihini* tamamlar. Hegel, bu yolda Kantçı *eleştiri*nin sınırlarını aştığını hiç de düşünmüyordu; Kant'ın transzendent olarak koyutladığı bilgi nesneleri ile karşılaşan aklın, yine sonuçta kendi *saf* etkinliğinin sonuçları ile karşılaştığının farkındalığı tam da Kantçı *eleştiri*nin temel amacıydı.[266] Hegel bu yolda, Kant aracılığıyla klasik metafiziğin *koşulsuza* uyguladığı kavramların eleştirisini ve geleneksel yargı formlarının da sınırlarını göstererek *eleştiri*yi Kant'ın getirdiği yerden daha yükseğe taşıdığını düşünüyordu.[267] Ve bu yüzden Hegel'in -ve elbette genelde tüm Alman İdealizmi'nin- 17. yy'ın bütünlük algısına dönüşü aynı zamanda klasik metafiğiziğe dönüş olarak düşünülemezdi.[268] Evvelce transzendent bir

---

[266] Fakat Kant bu amacı gerçekleştirmek yerine düalizmle sonuçlanan başka bir yol seçti. Mevcut antinomileri (antinomilerin dinamik sınıfını) çözüme kavuşturma arzusu, bilinci, *bizzat kendisinin ürünü olduğunu bildiği* kimi *mutlaklar*la uzlaşmaya götürdü. Hegel ise, Kant'ta *saf aklın inancı*nın sağladığı bu uzlaşmayı, daha yüksek düzeyden bir soyutlamayla aklın kendisiyle rasyonel uzlaşmasına dönüştürdü ve içkinleştirdi -bu sayede de rasyonalizmin zirvesi olarak adlandırıldı. *Saf Aklın Tarihi*'ni yazabilseydi, belki Kant'ın gerçekleştirebileceği bu hamleyle ilgili eksikliği İlyenkov da tespit etmiştir: "Kantçı mantığın tarihsel olarak kaçınılmaz olan eksikliği, düşüncenin kipini bilgiçce şematize ederek ve tanımlayarak herhangi bir kavramda bulunan çelişkilerin ortaya konulmasına ve keskin bir biçimde formüle edilmesine yol açması, ancak bu çelişkilerin mantıksal olarak nasıl çözülebileceğini ve çözülmesi gerektiğini, bu güç görevi 'pratik akla', 'ahlaki kabullere' ve mantığın dışında bulunan başka etken ve yetilere kaydırmak suretiyle, göstermemiş olmasıdır" (İlyenkov, 2009:138).

[267] Slavoj Žižek de Hegel ve Kant arasındaki ilişkiye dair benzer bir tespitte bulunur: "Hegel'in hamlesi Kantçı ayrımı 'aşmak' değil, daha çok, onu 'tam anlamıyla' öne sürmek, onun aşılması ihtiyacını, karşıtların daha fazla 'uzlaşması' ihtiyacını ortadan kaldırmaktır" (Žižek, 2008a:27). Yine başka bir yerde de Hegelci duruş noktası Žižek tarafından aynı şekilde tanımlanır: "Yapmamız gereken şey bu dışsal karşıtlığı (ya da karşılıklı bağımlılığı) bir adım daha ileri, doğrudan içselleştirilmiş üst üste binmeye götürmektir, yani: ötekinden soyutlanıp böylece aşırılaştırılan bir kutbun karşıtıyla örtüşmesi bir yana, daha en baştan kutupların 'ilksel' ikiliği yoktur, sadece *Bir*in içkin yarığı vardır." Žižek, Schelling'in de aynı eğilime sahip olduğunu özellikle vurgular: "Schelling, Varlık ve onun ulaşılmaz Zemini arasında ayrım yaptığı zaman bu yarığı hedeflemektedir ve ikicilik suçlamasını reddetmekte bu yüzden haklıdır: Schelling tekçi olarak kalır: sadece *Bir* vardır, yarık bu *Bir*in kendisine içkindir -iki karşıt yönün arasındaki yarık olarak değil, Bir ve Boşluk arasındaki yarık olarak" (Žižek, 2008a:36).

[268] Frederick Beiser'e göre Yeni Kantçılar Hegelci dönüşün doğasını anlamadıkları için, Hegel'i Kant-öncesi metafiziğe sorumsuzca bir geri dönüşle suçluyorlardı. Eleştiriyi tamamladığını düşünen Hegel'i, *eleştiri*yi dikkate almamakla itham ediyorlar ve Leibnizci, Malebrancheçi ve Spinozacı bir tasarımı tekrar canlandırdığını söylüyorlardı. Hatta *Ansiklopedi*'nin

varolana, tanrıya referansla tamamlanan bütünlük Hegel'de aklın kendi immanent yolculuğundan daha fazlası değildi. Hegel'e göre Kant, aklın diyalektik hareketinin görülebilmesinde önemli bir momentti:

> "Önceleri düşünceler ve imgelerin geniş varsıllığı ile bezenmiş bir gökleri vardı. Varolan herşeyin anlamı onun göğe bağlanmış olduğu ışık telinde yatıyordu; *bu* şimdide eyleşmek yerine bakışlar o telde bunun ötesine, tanrısal bir varlığa, eğer deyim yerindeyse, öte-dünyasal bir şimdiye kayıyordu. Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutunmalı idi ve salt dünyasalüstünün taşımış olduğu o açıklığın dünyasalın anlamını kuşatan bulanıklık ve karışıklığın giderilmesini sağlamak ve görgülenim ya da *deneyim* (Erfahrung) adı verilmiş olan genelde 'buradaki' ve 'şimdiki'ne dikkati ilginç ve geçerli kılmak için uzun bir zaman gerekmişti. Şimdi tam karşıtına gereksinimimiz var gibi görünmektedir; anlam dünyasalda öylesine kök salmıştır ki, onu oradan yüksektmek de o deneli zor gerektirmektedir" (Hegel, 1986:25).

Kant'ın *eleştiri*sinin çizmiş olduğu sınırlarla dolayımlanan düşünce *göğe bağlanmış olan ışık teliyle* ilişkisini kestikten sonra bu sefer de empirik verilerle *deneyim* aracılığıyla kuracağı ilişkide söz konusu ışık teli olmadan tanrısal olanı, yani bütünlüğü kurgulayacaktı. "Mutlağın *kavramı* ile değil, tersine duygusu ve sezgisi" ile hareket eden klasik metafiziğe karşı *kavramın* 'içsel' hareketini izleyen metafizik kurulacak[269] ve Kant'ın gösterdiği, bu aklın *içkin* ve *saf* hareketinin

girişinde rasyonalizmi, arı düşünme aracılığıyla gerçekliği bilme dürtüsünden dolayı överek Kantçı *eleştiri*nin üzerine yerleştirmesi Yeni Kantçılar için kabul edilemezdi ve bu bağlamda 'Kant'a dönün' çağrısı, Hegelci metafizik ile Ortaçağ ve 17. yy metafiziklerinin özde aynı olduğu tınısını taşıyan bir çağrıydı (Beiser, 2005:155)

[269] Benzer bir metafizik kabulü, klasik metafizikle Hegel'den sonra ortaya çıkan metafizik arasındaki farklılık hakkında akıl yürüten Ernst Bloch'ta da bulunur. Bloch'a göre Kant'la dolayımlanmış bu Hegelci metafizik esas olarak Aristotelesçi *prote-philosophia*ya bir geri dönüştür. Tanıl Bora'nın Bloch'la ilgili *Peygemberane ve Geveze* metninde bu ayrımı şu şekilde verir: "Harcıâlem anlamından farklı bir metafizik kavramından söz ediyoruz kuşkusuz. Bloch'un daimî teorik izleklerinden biri, o harcıâlem anlama karşı *'sahih' metafizik* kavramını telkin etmek olmuştur. *Eski* metafizik, "faşist haydutlar"ın bile el atarak murdar ettiği bir kavramdır ona göre. Eski metafizik statiktir, sabitleri vardır. Bir Öte'nin, bir İnsanüstü'nün sırrına ermeye koşullanmıştır. Metafiziğin sahih anlamı için, Aristoteles'e döner Bloch. Aristoteles'in felsefesinde metafizik, varlığın form tanımlarının bilimi olarak, ontolojiyle örtüşür. *Meta ta physika*: o fizik ötesi değil, *prote philosophia,* ilk felsefedir. Öte-dünyacılıktan, mistisizmden bambaşka bir şeydir bu. Duyusal olanın berisine, hele 'üstü'ne değil, bizatihî *olmakta olana* bakmak anlamına gelir (Bloch, 1996: 351). Özcesi metafizik, Bloch'un terminolojisiyle ifade edersek: bilincin ve insan eyleminin halihazırda varolana kısılmayıp, varolanın kuluçkasındaki imkânlara, *Süreç*'e ve *Kuvve*'ye açık olmasından başka bir şey değildir" (Bora, 2007:132-52).

yönü Fichte'de (salt dinsel olmayan bir) *inanma* ve Schelling'te *estetik görü* aracılığıyla belirlenmeye çalışsa da tamamen rasyonel olan kuruluşu Hegel'le ortaya çıkacaktı. Hegel'e göre kendi zamanına kadar ortaya çıkmış olan bilinçlilik formlarının ve "felsefi dizgelerin türlülüğünü, gerçekliğin ilerleyen açınımı olarak kavramayan, ama türlülükte salt çelişkiyi gören" (Hegel, 1986:22) sıradan düşünceye karşı, bu çeşitlilik, *Kavram*ın, kendisine ulaşmasının ve kendinin bilincine varmasının (Schelling'ten devralınan bir düşünce olarak) zorunlu ayrımlaşma süreci olarak görülmeliydi. *Büyük Mantık* metninin sonunda yer alan yöntemle ilgili tartışmasında Hegel, bu çoklaşma ve çeşitlenme sürecinin nasıl görülmesi gerektiğine dair hiç bir yoruma gerek bırakmayacak son sözünü söyledi: "Varsıllaşma *Kavram*ın zorunluluğunda ilerler, onun tarafından tutulur ve her belirlenim *kendi içine yansıma*dır. *Kendi-dışına-gidişin* daha öte belirlenimin her yeni basamağı ayrıca bir *kendi-içine-gidiş* ve daha büyük uzam, o denli de daha yüksek yeğinliktir" (Hegel, 2008:640).

Bu durum tinin ereğinin özgürlük olduğu düşüncesi ile de tam bir uyum içindeydi ve burada geçerli olan özgürlük kesinlikle Kantçı anlamda ele alınıyordu. Herhangi bir dışsal şey[270] tarafından değil de tamamen kendi içsel dinamiklerinden doğru bir belirlenme anlamında özgürlük, aklın (kendinin ürettiği ama aynı zamanda kendisini de belirleyen) sürece aşkın tüm tarihsel içeriğinden kurtulduğunu, daha doğrusu bu sürecin aşkın içeriğini, kendi ürünü haline getirerek içkinleştirmesini imliyordu[271] -ve bu içkinleştirme sürecinin hareketi

[270] Burada 'dışsal şey'in kaldırılması onun tamamen yadsındığı anlamına gelmez; Hegel, diyalektiğine uygun olarak 'dışsal olanın' *kavramı* korunur ama sürecin içkin bir belirlenimi haline getirilir: "... bütün ile ilgili olarak artık gerekli olmayan şey dışvarlığın ortadan kaldırılışıdır; henüz yapılması gereken ve en yüksek ekinsel dönüşümü gerektiren şey ise biçimlerin düşünülmesi ve onunla tanışıklıktır. Töze geri alınan dışvarlık o ilk olumsuzlama yoluyla yalnızca dolaysız olarak 'kendi'nin öğesine aktarılmıştır; bu yüzden 'kendi'nin kazandığı bu iyelik, tıpkı dışvarlığın kendisi gibi, henüz o aynı kavranmayan dolaysızlık, devimsiz ilgisizlik ırasını taşır; dışvarlık böylece yalnızca *tasarım*a geçmiştir. Aynı zamanda böylece tanıdık bir şeydir, dışsal olarak varolan tinin onunla işi bitmiş, bu yüzden artık ondaki etkinlik ve ilgisini kesmiştir. Dışvarlığın işini bitiren etkinliğin kendisi yalnızca tikel ve kendini kavramayan tinin devimi iken, buna karşın bilme böylece ortaya çıkan tasarıma, bu tanışıklığa yönelmektedir; bilme evrensel 'kendi'nin etkinliği ve düşünmenin ilgisidir" (Hegel, 1986:37).

[271] Herhangi bir dışsallık aracılığıyla belirlenmeme anlamında özgürlük Marx'ın diyalektiğinin de ereği olarak belirlenir. Fakat söz konusu belirlenim ilişkisi Hegel'de düşünmenin

olarak "dolaylılık, öz-devimli kendine-özdeşlikten[272] başka bir şey değildi" (Hegel, 1986:31). Böylece Platon ve Aristoteles'te aklın olumsal bir hareketi olan diyalektik, nasıl ki Kant ile (bir yeti olarak) aklın zorunlu *içkin* hareketine dönüşerek tarihsel bir momentini tamamlıyorsa;[273] şimdi de Fichte ile Schelling'ten dolayımlanarak aklın (bu sefer türsel ve tarihsel) zorunlu *içkin* hareketinin Hegel'deki tamamlanışına dönüşüyordu.

Hegel'e göre Fichte ve Schelling'in diyalektikleri bu içkinliği kurmada başarısız kalmışlardı. İkisine göre de gerçek, mutlağın sezgisi ya da (inanmadan kaynaklı) dolaysız bilgisi olarak adlandırılıyor ve *kavram* biçiminin tam karşıtı, sonuç olarak isteniyordu; mutlağı *kavram*anın yerini onun sezgisi, inancı ya da duygusu alıyordu: "Kavram değil ama esirme, olgudaki zorunluluğun soğuk ilerleyişi değil ama mayalanan coşkunluk; işte tözün varsıllığını destekleyen ve sürekli olarak genişletenler bunlar olmalıdırlar" (Hegel, 1986:24-5) diye düşünülüyordu. *Büyük Mantık*'ta Fichte ve Schelling'in düşünceleri mutlak

---

tarihsel momentlerine uygulanırken, aynı durum Marx'ta, metalaştırma süreçlerinin tüm yaşamsal ilişkilerini belirlediği düşünme, beden ve toplumsal-tarihsel bir canlı olarak insana uygulanır. Hangi nesneye uygulanırsa uygulansın Hegelci diyalektik, her halükarda nesnenin kendine dışsalmış gibi görünen belirlenim ilişkilerinin kendi tarihine içkin olarak gösterilmesi ile sonuçlanır; bu sonuç diyalektiğin değil spekülasyonun işidir. Marx'ta ise dışsal belirlenim ilişkilerinin ve aktörlerinin iyice dışsallaştırılmaları ile birlikte tasfiye edilmeleri ile sonuçlanır; ve bu sonuç devrimin işidir.

[272] "Tinin tümlenişi onun ne olduğunu, tözünü, eksiksiz olarak bilmekten oluştuğu için, bu bilme onun *kendi içine gidişidir* ki bunda dışvarlığını terketmekte ve şeklini anımsamaya teslim etmektedir" (Hegel, 1986:488).

[273] Diyalektiğin Platon ve Aristoteles'teki bu görünümüyle Kant'ta almış olduğu yeni biçim ve diyalektiğin tarihsel bir momentinin tamamlanışı konusunda, çalışmamızın savlarıyla Hegel'in düşüncesi arasında tam bir uyumluluk söz konusudur: "Diyalektik [Platon ve Aristoteles'te] sık sık bir *sanat* olarak görülmüştür. Sanki öznel bir beceri üzerine dayanıyormuş ve *Kavram*ın nesnelliğine ait değilmiş gibi. Kant felsefesinde hangi şekli ve hangi sonucu kazandığı, onun bakış açısının belirli örneklerinde daha önce gösterildi. Diyalektiğin bir kez daha Us için zorunlu olarak tanınması sonsuz önemde bir adım olarak görülmelidir" (Hegel, 2008: 633). Benzer ifadeler *Büyük Mantığın* Giriş bölümünde de görülür: "Diyalektik genellikle olgunun kendisine ait olmayan dışsal ve olumsuz bir edim olarak görülür; ve sağlam ve gerçek olanı sarsmak ve devirmek için öznel bir takıntı olarak zeminini salt kibirde bulduğu ya da en azından eytişimsel olarak irdelenen nesnenin hiçliğinden başka hiç bir şeye götürmediği düşünülür. Kant diyalektiği daha yükseğe çıkardı -ve bu onun en değerli yanlarından birisidir-, çünkü onu, sıradan tasarıma göre taşıdığı özenç görünüşünden kurtarıp *Usun zorunlu bir etkinliği olarak* gösterdi" (Hegel, 2008:39).

bilmenin din ve sanat momentinin düşünsel edimleri ile eşleştirilerek sunulurken yine mutlak bilmenin son momenti olan felsefe ile bunların farkı *Kavram*ın hareketine, yani içkinliğe referansla sunuluyordu:

> "Saltık İdea felsefenin biricik nesnesi ve içeriğidir. *Tüm belirliliği* kendi içinde kapsadığı ve özü öz-belirlenim ya da tikelleşme yoluyla kendine geri dönmek olduğu için, değişik şekillenmeleri vardır ve felsefenin işi bunlarda onu tanımaktır. Doğa ve Tin genel olarak onun *belirli-varlığı*nı sergilemenin değişik kipleri ve sanat ve din kendini ayrımsamasının ve kendine uygun bir belirli varlık vermesinin değişik kipleridir; Felsefe, sanat ve din ile aynı içeriği ve aynı ereği paylaşır; ama saltık *idea*yı ayrımsamanın en yüksek kipidir; çünkü onun kipi en yüksek kip, *Kavram*dır. Buna göre reel ve ideal sonluluğun olduğu gibi sonsuzluğun ve kutsallığın o şekillenmelerini de kendi içinde taşır ve onları ve [dolayısıyla] kendi kendisini kavrar" (Hegel, 2008:628).

Platon'un *Şölen*'deki coşunun güdülediği diyalektik anlayışından *Devlet*'teki gerçekliğin mantıksal bağlantılığının keşfedilmesi utkusunun güdülediği diyalektik anlayışına geçilmesi gibi bu sefer de Fichte ve Schelling'te inanma ve esirmenin süreklilik sağladığı diyalektik anlayışından *kavram*ın içsel ve zorunlu mantıksal gelişiminin motive ettiği diyalektik anlayışına geçiş sanki tarihsel bir tekrarın görünümüydü; ama aradaki büyük bir farkla: "Gerçek bu sefer sadece töz değil ama o denli de Özne olarak kavranacaktı" (Hegel, 1986:29) ve artık diyalektiğin üzerinde iş gördüğü uzam, varlığa kendini eklemleme arzusundaki tekil bir yeti olarak akıl değil, tüm türün kolektif bilişsel kapasitesinin tarihsel gelişimi olarak akıldı. Olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir gerçeklik karşısında birey olarak öznenin, kendi bilme yetilerini nesnel olanla uyum içinde örgütlemesinin yöntemi olarak diyalektik, söz konusu gerçekliğin, öznenin bilme ediminin dolaylı ve dolaysız sonuçlarıyla örgülenmiş biçimdeki hareketine dönüşüyordu. Öznenin ve nesnenin bu içkin dolayımlanma süreci öznedeki epistemolojik bir kaymanın her zaman nesnedeki ontolojik bir kaymayı gösterdiği düşüncesini beraberinde getiriyor ve dolayısıyla nesnede 'nesneden daha çok olan' bir fazlalık kalıyordu (Žižek, 2008a:17). Kant ve bir bütün olarak Alman İdealizminin en büyük başarısı, kendilerine kadar dışsal nedenlerle ilişkilendirilen bu fazlalığın, tarihsel hareketin

tamamen *içkin* bir özelliği olduğunu tespit etmeleridir. Kant'ın arzusu gerçekleşmiştir: düşünmenin karşı karşıya kaldığı çelişkiler artık fenomenal ve noumenal bir dikotomi içinde değil tamamen fenomenal alan içinde çözülecektir.

Böylece Kant, aynı Hegel gibi, felsefe tarihini kendisinden önce ve sonra olmak üzere ikiye bölecektir. Özellikle metafizik kavramı açısından görünür olan bu bölmenin sonucu Hegel'in içkinleştirme/rasyonalleştirme müdahalesinde ortaya çıkacak; metafiziğin, bütünlük utkusu devam ettirilirken nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkideki tekil dışsallıklara yapılan referanslar terk edilecektir. Hegel'e göre bu yeni metafizik "daha çok evren üzerine yalnızca *düşünceler*[274] yoluyla kurulması gereken bilimsel yapı olarak önceki metafiziğin yerini alır" (Hegel, 2008 :45). Bu yerini almanın en temel görünümü ise yine Hegel tarafından şu şekilde ifade edilir: "[Yeni metafizik] geri kalan metafiziği de kendi içinde kapsar, ama ancak arı düşünce-biçimleri ile

[274] Hegel burada *düşünceler* kavramını kullanırken, aklında bu kavrama karşıt olarak Kant'ın, *anlama yetisi*ni kendi düşünceleri ile *kendinde şey* arasındaki bir aralığa sıkıştıran ve bu nedenle de benin tasarımlarının nesnelleşmesini öznellik boyutunda bırakan akıl tasarımı vardır. Örnek vermek gerekirse Kantçı düşünce, söz gelimi evrim tartışmalarında, tanrısal bir referans aracılığıyla *yaratılışı* savunan birine sadece sınırlarını hatırlatan bir müdahalede bulunabilirken, Hegel ise daha yüksek bir soyutlama düzeyinden felsefenin işini, *düşünme*nin varolanlarla kurmuş olduğu ilişkinin *düşünce-belirlenimleri*ni saptamak olarak tanımlayacaktır. Bu sefer de Kantçı bir sınır çizme yerine aklın nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin *dışsal* nedenlerle mi yoksa *içkin/rasyonel* nedenlerle mi kurulduğu temel tartışma haline gelecektir. Kısaca *düşünce*, nesnesiyle ilişkisinin kesilmiş olduğu bir noktada düşünme ediminde içerilmiş olan sırf *biçim*e yani *düşünce belirlenimleri*ne verilen ad olarak ortaya çıkar: "Eğer başka Kantçılar *nesnenin* Ben yoluyla belirlenmesini Benin nesnelleştirmesinin bilincin kökensel ve zorunlu bir edimi olarak görülmesi gerektiği yolunda anlamışlarsa, öyle ki bu kökensel edimde henüz Benin kendisinin tasarımı yoktur, çünkü bu yalnızca o bilincin bir bilinci ya da giderek o bilincin bir nesnelleştirmesi olacaktır. O zaman bilincin karşıtlığından kurtulmuş bu nesnelleştirme edimi daha yakından yalnızca genelde *düşünme* olarak alınabilecek olan şeydir." Yine bu tartışmaya düşmüş olduğu bir dipnotta Hegel, kendi düşünme kavramını Kantçı bir kavramsal hazneden ayırabilmek için daha basit olan şu açıklamaya başvurur: "Eğer Benin nesnelleştirme edimi anlatımım *anlama yetisi*nin başka ürünlerini, örneğin *düşlemi* anımsatabilirse, o zaman belirtmek gerek ki bir nesnenin belirlenmesinden ancak onun içerik kıpılarının *duyguya* ve *sezgiye ait olmamamaları* ölçüsünde söz ediyoruz. Böyle bir nesne bir *düşünce*dir ve belirlenmesi bir yandan üretilmesi öte yandan, varsayılmış bir şey olduğu sürece, üzerine daha öte düşünceler taşımak, onu düşünerek daha öte geliştirmek demektir" (Hegel, 2008:44). Düşüncenin *içeriği* ve *biçimi* arasındaki söz konusu bu kayma diyalektiğin üzerinde işleyeceği nesnenin de değişmesi demektir; Kant'ta zorunlulukla içerikli olarak bilginin, nedenler zincirinin geliştirilmesi olarak kavranan diyalektik artık Hegel'de nedenler zincirinin geliştirilmesinin üretmiş olduğu bilinçlilik formunun biçiminin gelişmesi olarak kavranacaktır.

birlikte *ruh, evren, tanrı* gibi ilkin tasarımdan alınan tikel dayanakları[275] kavramaya çalıştığı ve *düşünmenin belirlenimlerinin* irdeleme yolunda *özsel olanı* oluşturmaları ölçüsünde" (Hegel, 2008:45). Hegel *Küçük Mantığın* 'Düşüncenin Nesnelliğe Karşı İlk Tutumu' bölümünde klasik metafiziğe karşı eleştirilerini aynı şekilde sürdürürken Platon ve Aristoteles'i bu şekildeki bir metafiziğin dışında olarak kayıtlamış ve kendi diyalektiğini, Kant dolayımıyla Platon ve Aristotelesçi diyalektiğin dolayımlanmış, genişlemiş ve niteliklendirilmiş bir sonucu olarak kavramanın yolunu döşemiştir:

> "Bu noktaya dek gelen tartışmanın ışığında, genel olarak bu [eski] metafiziğin yönemine bir kez daha göz atarsak onun Us nesnelerini soyut, sonlu anlak belirlenimleri içinde saptamaktan ve soyut özdeşliği ilke yapmaktan oluştuğunu görürüz. Ama bu anlak-sonsuzluğu, bu arı öz, henüz salt bir sonludur, çünkü tikellik ondan dışlanmıştır, onu sınırlar ve olumsuzlar. Bu metafizik somut özdeşliğe varmak yerine, soyut özdeşlik üzerinde diretti; ama iyi yanı varolanın özselliğinin yalnızca düşünce tarafından oluşturulduğunun bilinciydi. Bu metafizik için gereci daha önceki felsefeciler, özellikle Skolâstikler sağladı. Kurgul felsefede anlak hiç kuşkusuz bir kıpıdır, ama bir kıpı ki üzerinde takılıp kalmamak gerekir. Platon böyle bir metafizikçi değildi,[276] ne de Aristoteles'i böyle görmek olanaklıdır, üstelik genellikle karşıtına inanılıyor olsa da" (Hegel, 2004:103).

Dışsallığın tasfiyesi aracılığıyla tarihsel bir momentini tamamlayan diyalektik, şimdi gözünü tamamen içkin olan çelişkilerin hareketine

---

[275] Hegel, Kant öncesi eski metafiziğin en temel özelliği olarak tasarımlara odaklanmasını ve *düşünce belirlenimlerine* bir türlü geçemeyişini gösterir. Kant'ın kritiği de onları tasarım olarak almakla ve böylece sınırlamakla belirlenmiştir ama Kant aynı zamanda bu tasarımların *transzendental diyalektiğini* göstererek onları tasarım olarak almanın aşılmasının da yolunu döşemiştir: "Eski metafiziğin nesneleri hiç kuşkusuz kendilerinde ve kendileri için *Us*a, kendi içinde *somut* evresnelin düşüncesine ait olan bütünlüklerdir, -Ruh, Evren, Tanrı, ama metafizik bunları tasarım altında alıyor, *verili hazır özneler* olarak *anlama yetisi* belirlenimlerinin uygulamasında temel yapıyor ve yüklemlerin uygun ve yeterli olup olmadıklarını saptamanın ölçütünü yalnızca o tasarım alanında buluyordu" (Hegel, 2004:96).

[276] "Platon daha kesin bilimsel diyaloglarında (*Parmenides*'ten sonra) diyalektik irdeleme yoluyla genel olarak tüm katı anlak-belirlenimlerinin sonluluklarını gösterir. Böylece örneğin Parmenides'te Birden Çoku türetir ve gene de Çokun nasıl yalnızca kendini Bir olarak belirleyen bir doğada olduğunu gösterir. Platon diyalektiği böylesine etkili bir yolda kullandı. Çağımızda diyalektiği tekrar anımsatan ve ona bir kez daha [bu biçimiyle] değer ve saygınlık kazandıran özellikle Kant olmuş ve bunu Usun daha önce gösterdiğimiz çatışkılarının geliştirilmesi yoluyla yapmıştır" (Hegel, 2004:155).

odaklayacaktır.[277] Bu yüzden Hegel'den hemen sonra diyalektiğin Marx'ın tartışmalarında aldığı biçim, tesadüfî ya da Marx'ın politik tercihleriyle ilgili değil tam da diyalektiğin diyalektik hareketinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü dışsallaştırma, artık tanrıların ya da iblislerin uzamına referansla gerçekleştirilen basit bir yanılgıdan çok daha köklü bir biçim alır. Tarihsel hareketin ürünleri ve sonuçları onları ortaya çıkaran gerçek hareketin kendisinden koparılarak sunulmaya başlar ki Marx daha sonra bu süreci *fetişizm* olarak adlandıracaktır: kıtlığın ve yoksulluğun nedenini nüfus fazlalığında bulmak gibi ya da zenginliğin kaynağını -soyut biçimde tasarlanmış- emek olarak saptamak gibi. Marx'a göre Hegel dışsallaştırmanın gizemini keşfetmiş ve onu *kavramsal* olarak mahkûm etmiştir. Şimdi aşkınlığın tasfiyesiyle sınırları belirlenmiş olan içkinliğin gerçek hareketinin gizemi de ortaya çıkarılmalıdır; gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine dönüşmelidir.[278] Fakat bu gerçekleşmeden önce

[277] Slavoj Žižek söz konusu geçişi *Paralaks*'ta bir soruyla formüle eder: "Kant'tan Hegel'e kayma, içkin ve aşkın arasındaki gerilimden içkinin kendi içindeki minimal farka/yarığa kayma değil mi?" (Žižek, 2008a:25).

[278] Konuyu çok fazla dağıtmamak adına *eleştiri*nin değişen biçimine burada kısa bir dipnot vermek faydalı olabilir. Kantçı kritik, kendine koymuş olduğu hedef açısından ikili bir ontolojik uzamda iş görmek zorundaydı ve amaç, düşünmenin meşru hareketinin ancak tek bir ontolojik boyutta geçerli olduğunu göstermekti. Bu yüzden de kritik burada daha çok bir alan daraltma anlamında sınır çizmeyi imliyordu. Marx ise daha baştan itibaren tek bir ontolojik boyutta hareket ettiği için, düşünmenin zaten daraltılmış uzamını kendine koymuş olduğu sınırların daha ötesine taşımayı amaçlıyordu. Gerçekliğe ilişkin değerlendirmeleri ancak bir kaç neden öncesine kadar takip eden mevcut burjuva düşünce biçimine karşı çok daha köklü ve geniş bir uzama yayılmış ilişkiselliğin peşindeydi ve dolayısıyla onun *eleştirisi* Kant'ın tam tersi biçimde sınırı daraltmayı değil mevcut sınırı genişletmeyi imliyordu. Doğal olarak Kant bu genişlemeyi zorlayan diyalektiği, sınırı aştığı an *kuruntunun mantığı* ifadesiyle mahkûm ederken, Hegel aracılığıyla ortadan kalkmış olan dualizmden kurtulmuş olarak Marx, tersi bir biçimde diyalektiği, düşünmenin içinde bulunduğu sınırlılığı genişleten bir hareket olarak kavrıyordu. *Transkritik*'te Marx'ın kritiğini Kantçı kritik kavramı ile benzer göstermeye çalışan Karatani'ye karşı Žižek, Karatani'nin benzeştirme çabasını yadsıyarak Marx'ın eleştiriyi kullanış biçimini Hegel ile özdeşleştirir: "Marx'ın *eleştiri*si kesinlikle Kantçı değildir; zira Marx sınır kavramını Kantçı anlamıyla negatif bir sınırlama olarak değil, Hegelci anlamıyla sürekli genişleyen, kendi kendini yeniden üretme haraketinde sermayeyi daha da ileri gitmeye sevk eden *pozitif* bir teşvik edici güç olarak tasavvur etmiştir" (Žižek, 2011a:273). Aslında Karatani ile Žižek arasındaki tartışma Kant, Hegel ve Marx diyalektikleri arasındaki bir tartışmadır. Marx'ın *kriz teorisini* "sermayenin bir türlü kendini tamamlayamayan" hareketi olarak tasarımlamasından yola çıkarak Hegel'in tamamlanmış diyalektiği ile bir karşıtlık kuran Karatani, bu yönüyle Marx'ın diyalektiğini, aynı ontolojik uzam içinde çözülemeyen antinomilerin dinamik sınıfının üretmiş olduğu Kantçı diyalektikle özdeşleştirir (Karatani, 2008: 240-84).

Hegel'in *saf aklın tarihi* açısından bu dönüşümü nasıl gerçekleştirdiği bilince çıkarılmalıdır. Buradaki merkezi kavramımız daha sonra Marx'ta *praksis*e dönüşecek olan ve Hegel diyalektiğinin genel biçimini gösteren, *deneyim*dir.

Deneyim: Tüm Sınırları Ortadan Kaldıran Gerçek Hareket

> "Tin kendini dünyasallıkta bulur ve bunu kendi içinde örgütlü bir varoluş olarak gerçekleştirir" (Hegel, Tarih Felsefesi, 1822-1831).[279]

Bu ifadenin daha doğru yazılış biçimi, tinin kendine dışsalmış gibi görünen her şeyi kendi hareketinin örgütlü momentlerine dönüştürerek, zor yoluyla içkinleştirmesi biçiminde olabilirdi. Bu durum özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'nde Kant'ın, bilincin tarihsel bir momentini tüm bilinç için aşkın bir ölçüt durumuna getirmesine karşı Hegel'in hamlesini tanımlıyordu. Hegel ısrarla Kant'ın *eleştiri* talebinde başarılı olamadığını söylüyordu ve buna gerekçe olarak da Kant'ın bilgi iddiasında bulunmadan önce bir bilgi ölçütümüz olması gerektiği konusundaki ısrarını gösteriyordu. Ama bu talep sonsuz bir geriye gitme yaratıyordu. Çünkü bilginin ölçütü de bir bilgi iddiası anlamına geliyor ve onu sınamak için bizi daha yüksek bir ölçüte yönlendiriyordu. "Tüm bu noktalar, Kantçı *eleştiri*nin yönteminin *dışsal* olduğu, kavramların kendilerinden türemeyen bir eleştiri ölçütünün doğruluğunu önvarsaydığı konusundaki Hegel'in şikâyetinde bir araya geldi. Kant'a karşı Hegel bilgi eleştirisinin *içsel* olması gerektiğinde, ele alınan konunun kendine özgü ölçütlere ve hedeflere göre değerlendirilmesi gerektiğinde ısrar etti" (Beiser, 2005:156). Bu yüzden *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Giriş*i tamamen bu soruna ayrılmıştır.

Žižek ise bu savı belirli yönleriyle kabul etmekle beraber Hegelci diyalektiğin, sermayenin kendi içsel hareketine ve onun üretmiş olduğu problemlere, aşkın değil fakat içkin çözümler arama yönünde motivasyon sağlamasıyla Marxçı diyalektiğe daha yakın olduğunu savunur (Žižek, 2011a:269-78).

[279] Alıntı için 1822-1831 tarih aralığını vermemizin nedeni, Hegel'in *Tarih Felsefesi* metninin, düşünürün 1822-23 ve 1830-31 yıllarında vermiş olduğu derslerin 1837 yılında Eduard Gans tarafından derlenerek yayınlanmasından dolayıdır. Aynı notlar daha sonra, el yazmaları ile bir kez daha karşılaştırılarak 1847'de Karl Hegel tarafından tekrar düzenlenmiştir.

*Giriş*te Hegel, antinomilerin çözümsüzlüğüne çözüm olarak geçmiş tüm metafizik ve (heuristik biçimde de olsa) Kant tarafından ileri sürülen bilincin daha alt düzeydeki biçimlerine geri dönme önerisine karşılık "çözümün, belirli bir kavram geliştirilirken çelişkiyi ortaya koyan mantıksal düşünüşün kendisi tarafından üretileceğini" (İlyenkov, 2009:139) iddia eder. Giriş'in hemen başında Hegel "doğal olarak düşünürsek" diye lafa başlar; "felsefede gerçekliğin, yani gerçekten varolanın bilgisini edinmeye girişmeden önce, Mutlağı ele geçirmenin aracı olarak ya da onun gözlenmesini sağlayan ortam olarak görülen bilgi edinmenin anlaşılması zorunludur" (Hegel, 1977a:46). Çünkü bu yapılmadığı sürece "gerçeğin gökleri yerine yanılgının bulutları yakalanabilir." Oysa bu düşünme biçiminin bizi getirdiği yer, yani "*kendinde* varolanı bilme edimi yoluyla bilinç için kazanmaya yönelik bu inanç kendi içinde anlamsızdır ve bilme edimi ile Mutlak arasına onları bütünüyle ayıran bir sınır düşer" (Hegel, 1977a:46). Bilme ile mutlak arasındaki bu ayrım ister özne isterse de nesnenin edilginliği üzerinden düşünülsün aradaki ilişki her zaman birbirine dışsal bir ilişki olarak görülür.

> "Eğer bilme edimi mutlak varlığı ele geçiren araç ise kullanılan bu aracın bir şey üzerine uygulanmasının onu kendi için olduğu gibi bırakmayacağı, aksine biçimlendirip değiştirmeye başlayacağı açıktır. Diğer yandan, eğer bilme edimi bizim etkinliğimizin aleti değil, fakat gerçeğin ışığının bize ulaşmasını sağlayan az çok pasif bir ortam ise, o zaman yine gerçeği *kendinde* olduğu gibi değil, tersine bu ortam içinden ve içinde var olduğu gibi kavrarız" Hegel'e göre bunun sonucu ise "bilme ediminin bir alet ve ortam olarak tasarımlarını ve kendimiz ile bu bilme ediminin ayrımını ve hepsinden önce de, Mutlağın bir yanda durduğunu, bilginin öte yanda ve kendi başına ve Mutlaktan kopuk, ama gene de olgusal bir şey olduğunu farzetmektir" (Hegel, 1977a:46-7).

O halde bu yarılmayı ortaya çıkaran bu bilme çeşitleri bir yana bırakılacak ve yine bu ilişkiyi kavramaya ilişkin dışarıdan bir yöntem mi dayatılacaktır. "Bilimin kendisini engelleyen bu şekildeki tasarımlara ve anlatım biçimlerine genel olarak dikkat etmekten kaçınılabilir, çünkü bunlar Bilimin ortaya çıkışı karşısında dolaysızca yitecek olan

boş bir bilme görüntüsü oluştururlar[280]" (Hegel, 1977a:49). Fakat Hegel bunlara dikkat etmekten kaçınmak yerine "oysa Bilim, bu şekliyle görünüşe geldiğinde (yani bu tasarımlar ortaya çıkışında), kendisi bir fenomendir; ortaya çıkışı henüz onu gerçekliği içinde geliştirmemiş ve açığa çıkarmamıştır" (Hegel, 1977a:48-9) demektedir. Ama fenomenler üzerinden bilgilenme kendini Bilim olarak varedebilmek için:

> "kendini bu dış görünüşten kurtarmalıdır ve bunu sadece ona karşı dönerek yapabilir. Çünkü o, doğru olmayan bir bilgiden bahsedildiğinde, bu bahsi ne şeylere bakmanın sıradan bir yolu diye yadsıyabilir ve kendişinin bu sıradan yollardan bütünüyle başka bir bilme edimi yolu olduğu inancını verebilir; ne de onun kendisindeki daha iyi bir şeyin önsezisine başvurabilir." Yani bilgi olarak ileri sürülenin aşkın, dışarıdan bir eleştirisi mümkün değildir. "Çünkü bir yandan yine benzer olarak bir varlığa dayanırken, öte yandan ise doğru olmayan bilgide olduğu biçimiyle kendisine, yani varlığının kötü bir momentine dayanacaktır, *kendinde ve kendi -için* ne ise, ona olmaktan çok görünüşüne. Bu nedenle burada fenomenal bilginin ortaya çıkışının bir betimlemesini yapmak gerekecektir" (Hegel, 1977a:49).

Bilincin aldığı biçimleri fenomenler olarak kavramak, aynı zamanda bu bilinç biçimlerinin ileri sürdüklerini de, yani bilgi olarak ortaya çıkanları da fenomen olarak kavramak anlamına gelir. Zaten bilincin tarihsel evriminin momentleri ancak bunların dolayımı ile kavranabilmektedir. Bilinç kendi gelişimine, kendi doğal eylemi vasıtasıyla ve kendi ürünlerinden hareketle yol açmaktadır. Betimleme sadece varolanın gelişmesinin tarihte ortaya çıkışı açısından önemli değildir, bu betimlemenin esas ortadan kaldırdığı sorun, sınama sorunudur. Çünkü sınama sorunu ya da ölçüt sorunu bilme ile ilgili esas sorundur. Platon'un *idea*larından bugüne bu soruna kuşku ile karşılanamayacak hiçbir cevap verilememiştir. Ama Hegel'e göre bu kuşkunun kendisi

---

[280] İlyenkov Hegel'den yapmış olduğu bir alıntıyla durumu daha açık olarak şu biçimde anlatır: "Bu durumda "düşüncenin içine düştüğü çelişkiyi kendi kendine çözebilme ümidini yitirerek, farklı kip ve biçimleriyle tinin payına düşen çözümlere ve çıkış yollarına dönmesi" (Hegel, *Samtliche Werke,* c.8, s.56'dan akt. İlyenkov, 2009:137) söz konusu olmaktaydı. Çelişki bir yanlışlık sonucu gelişmediğinden bu, başka türlü de olamazdı. Daha önceki düşüncede hiç bir yanlışlık yapılmadığı nihayetinde ortaya çıkmıştır. Daha da geriye, bilince çıkmış tefekküre, duyusal algıya, estetik sezgiye, yani halen açığa çıkarılmadığı ve ifade edilmediği için gerçekten hiç bir çelişki taşımayan, bilincin (*Kavramsal* düşünceyle ilişkisinde) daha alt düzeydeki biçimlerinin âlemine gitmek zorundaydı" (İlyenkov, 2009:138).

de kuşkunun aşılması yönünde en önemli işlevi görür. Çünkü ileri sürülen bilme çabalarına dair fikirler,

> "Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği konfigürasyonlar gerçekte bilincin kendisinin Bilimin yoluna eğitilmesinin detaylı bir tarihidir". Bu durumda da "fenomenal bilincin bütün alanına karşı dönmüş olan kuşkuculuk Tini ilk kez gerçekliğin ne olduğunu sınamaya yetenekli kılar. Çünkü kuşkuculuk sözde doğal tasarımlar, düşünceler ve sanılar üzerine, onlara öz ya da yabancı denmesine bakmaksızın bir umutsuzluk yaratmaktadır; çünkü doğruca gerçekliği sınamaya giden bilinç henüz bunlarla doludur ve engellenmektedir ve bu yüzden de gerçekte üstlenmiş olduğunu yerine getirmeye yeteneksizdir". Çünkü burada "Bilimin ilk kez görünüşe geldiği yerde, ne Bilim ne de başka bir şey henüz kendisini öz ya da *kendinde* olarak doğrulamış değildir ve böyle bir şeyin yokluğunda hiçbir sınama olamayacak gibi görünmektedir" (Hegel, 1977a:50-2).

Ama Hegel'e göre bilgilenmenin kendini Bilim olarak ortaya çıkarabilmesi için de Kavramın nesneye, ama aynı zamanda da nesnenin Kavrama karşılık düştüğü yer bulunmak zorundadır. Bulunmaması bilinç için bir doyumsuzluktur. O halde "Bilinç bu şiddete, sınırlı doyumunun bozuluşuna kendi neden olur. Bilinç bu şiddeti hissettiğinde, gerçek önünde duyduğu endişe ile hiç kuşkusuz geri çekilebilir ve yitip gitme tehlikesi içinde olanı korumak için çaba sarfedebilir. Fakat huzur bulamaz" (Hegel, 1977a:51). Bu dinginliğe varmak için ya da doyuma ulaşmak için ortaya çıkan bütün çabalar deneyim kavramı içerisinde çözümlenecektir. Deneyimin iki özelliği burada oldukça önemlidir. Birincisi; sınama sorunu açısından deneyim dıştan gelen bir başka ölçüt yoluyla yapılması şeklindeki geleneksel yargıya karşıdır ve ikinci olarak da -aynı zamanda birincinin dolaylı sonucu olarak da- deneyim her defasında nesnesini aynı bırakan ama nesne üzerindeki bilginin değiştiği yönündeki geleneksel düşünceden de bizi koparır. İşte *Fenomenoloji*'nin *Giriş*'inin esas amacı da deneyim kavramı çerçevesinde özne ve nesneye dair klasik kavrayışı okurun gözünün önünden çekmek ve diyalektiğe yer açmaktır. Şimdi bu çekmenin Hegel aracılığıyla nasıl yapıldığına bakabiliriz.

"Şimdi" diyor Hegel "öyle görünüyor ki bilginin doğruluğunu araştırdığımızda, araştırdığımız şey bilginin *kendinde* ne olduğudur.

Fakat bu araştırmada bilgi bizim nesnemizdir, *bizim için* varolan bir şeydir ve onun ortaya çıkacağı farzedilen *'kendinde'*si daha çok onun *bizim için varlığı* olacaktır; onun özü olarak savladığımız ise onun doğruluğu olmaktan çok bizim ona ilişkin bilgimiz olacaktır." Yani burada Hegel'e göre, sınama hiçbir şekilde dışarıdan gelen bir ölçütün bilgisel değerine bakılarak yapılan bir şey değildir. Sınama her bir momentte, ama elbette ki eksik olarak ve ama yine eksikliklerini tamamlaya tamamlaya kendi içinden ölçütünü vermektedir; "Bilinç kendi ölçütünü kendinden verir ve böylece inceleme bilincin kendisiyle bir karşılaştırılması olur" (Hegel, 1977a:53). Şimdi burada, nesne ile öznesi arasındaki bir karşılaşma olarak düşünülen deneyim kavramı yerine bilincin kendi uğraklarını deneyimleyen bir deneyim kavramının geçtiğini görürüz.

Hegel, deneyim kavramını dönüştürmesine ilişkin yukarıda bahsettiğimiz ikinci eklemeyi de açıklayabilmek için şu akıl yürütmede bulunur. "Eğer bilgiyi *Kavram* olarak, özü ya da *gerçeği* ise *nesne* olarak adlandırırsak, o zaman sınama Kavramın nesneye karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur. Ama *nesnenin* özüne ya da *kendindesine* Kavram dersek ve öte yandan *nesne* ile kavramı *nesne* olarak, yani *bir başkası için* olduğu gibi anlarsak, o zaman sınama nesnenin kavramına karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur" (Hegel, 1977a:53). Burada ortaya çıkan durum nesnenin kendisinin de sabit ve dokunulmaz olmaktan çıktığıdır, belki de bilgi için tözsel bir varolma arayan Antik Yunan düşüncesinin kavramsal haznesinin ilk defa dönüştürüldüğü yerdir burası. Bu dönüştürme nasıl olanaklı olmaktadır? Bunun için de Hegel bilincin genel olarak bir nesneyi bilmesinde şu ayrıma işaret edilmesi gerektiğini belirtir. "Bir yandan *bilinç için* bir şey '*kendinde*'dir, diğer yandan ise bilgi, ya da nesnenin *bilinç için* varlığı, *bilinç için* başka bir momenttir. Sınama, varolanın şimdisinde, bu ayrım üzerinden yapılmaktadır" (Hegel, 1977a:54). Yani nesnenin bilinç için varlığını rahatsız eden kuşkuculuk ve bunun yarattığı doyumsuzluk nesne ve kavramı arasında sürekli bir uyuşmazlık durumunu gösterir. Hegel'in cümleleri ile:

> "bu karşılaştırmada [sınamanın yapıldığı] iki moment birbiriyle bağdaşmıyor ise, öyle görünmektedir ki, bilinç kendini nesneye uygun kılmak için bilgisini değiştirmelidir; ama bilginin değişmesiyle beraber onun için gerçekte nesne de kendisini değiştirmektedir, çünkü varolan bilgi özünde nesnenin bir bilgisi idi; bilgi değişirken nesne de bir başka nesne olmaktadır, çünkü özünde bu bilgiye ait idi. Böylece bilinç, onun için daha önce *kendinde* olmuş olanın *kendinde* olmadığını, ya da bunun salt *onun için kendinde* olmuş olduğunu görmeye varır. Bilinç böylece nesnesinde bilgisinin ona karşılık düşmediğini bulduğu için nesnenin kendisi de sınamaya dayanamaz; ya da sınamanın ölçütü, ölçütün onun ölçütü olmuş olması gereken eğer sınavdan geçemiyorsa, değişir ve sınama yalnızca bilme ediminin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanması olur" (Hegel, 1977a:54-5).

Burada ortaya çıkan durum bilmenin kendini sabit bir anda ve sabit bir noktada gerçekleştiremeyeceğidir. Aynı zamanda nesnenin değişiminden bahsedilmesi, nesnenin yapısal formundaki bir değişmeden değil, ontolojik olarak onu bütünleyen birçok faktörün nesnenin ne'liği ile ilgili belirleyenlere katılmış -ve katılmaya devam edecek- olması yüzündendir. İşte "bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyip değiştiren bu diyalektik hareket, bilinç için yeni ve gerçek bir nesneyi varettiği sürece, sözcüğün tam anlamıyla *deneyim* denen şeydir" (Hegel, 1977a:55). Hegel burada açıkça Kant'ın, yalnızca duyu algısına uygulanan bir şey olarak kavramış olduğu deneyimle karşıtlık içinde kendi deneyim kavramını inşa eder. Fakat bu durum Kant için oldukça ironiktir. Çünkü Hegel'in, deneyim kavramını bu şekilde genişletmesini sağlayan şey aslında Kant'ın empiristlere karşı, algıda ortaya çıkan herhangi bir durumun onun çıkış koşullarından ve öznenin *duyusallığının* apriori formları olan zaman ve mekândan bağımsız olarak düşünülemeyeceğine yaptığı vurgudur. Fakat Kant bu vurgusunu bilincin tarihsel deneyimine uyarlamak yerine öznenin nesnesiyle karşılaşmasındaki tekil bir bilme edimine uyarlamak suretiyle kendini sınırlar. Hegel ise deneyimin ortaya çıkışının zorunlu koşulları üzerine düşünerek sınırlanmış bir içeriği genişletir ve derinleştirir. Böylece özne her bir bilinçlilik momentinde, nesne üzerinde çalışan daha önceki bilinçlilik formunun deneyimini elde eder. Bununla birlikte daha aşağı bir aşamada

görünüşte verili olan şeyin daha yüksek bir aşamanın kavramlarını ve önvarsayımlarını gerektirdiğini keşfeder (Beiser, 2005:172). Özne, nesnenin uzamsal ya da zamansal yayılımının sınırlılığına dair bu keşifle beraber *şimdi ve burada* olanın, *kavram*ına ulaşmamış fenomenal gerçekliğiyle oyalandığını farkeder. Bu deneyim düşünmenin doğal ve zorlanmamış hareketini ifade eder. Peki bu deneyim, dolayım yoluyla diyalektik hareketi nasıl sağlar ve sınama sorunun kendi içinde çözmesi ne anlama gelir? Hegel bu durumu hiç araya girmeyi gerektirmeyecek biçimde açıklar:

> "Bilinç bir şeyi bilmektedir, bu nesne öz ya da *kendindedir* ama bu nesne ya da öz aynı zamanda bilinç için de *kendindedir*; burada gerçeğin belirsizliği ortaya çıkar ve bilincin iki nesnesi olduğu görülür; biri ilk *kendinde* ikincisi ise *bu kendindenin onun (bilinç) için varlığı,* İkincisi yalnızca bilincin kendi içine yansıması olarak görünmektedir -bir nesnenin değil ama yalnızca onun o ilk nesneye ilişkin bilgisinin tasarımı olarak. Ama daha önce gösterildiği gibi, ilk nesne bilinmekle, bilinç için değişmektedir; *kendinde* olmaya son vermekte ve bilinç için *salt bilinç* için *kendinde* olan bir şeye dönüşmektedir; böylece nesne bu *kendindenin bilinç için varlığıdır*, Gerçektir; başka bir deyişle, özdür ya bilincin nesnesidir. Bu yeni nesne aynı zamanda birincinin yokluğudur; yani yeni nesne o ilk nesne üzerine yapılan deneyimdir" (Hegel, 1977a:55).

Burada bilinç her defasında kendinde bulunan iki bilmeyi karşılaştırarak bir doyumsuzluk durumunda kendine yeni nesneler sağlar. Fakat bu nesnenin ilk geldiği yer bilincin kendisindeki bir ideal değil, nesnenin kendisidir ve her defasında bilincin kendi için varlığı olarak nesnenin bilgisi varolanla -ama varolanı da değiştirerek- yeni bir ilişkiye geçer. Burada ortaya çıkan durum açıkça yeni nesnenin kendisinin bilincin bir evrilmesi yoluyla yine bilinç için kazanıldığıdır. İşte bu yeni durumu Hegel "Meseleye bu bakış bizim katkımızdır" diye ifade eder ve "bunun anlamı bilincin fenomenlerinin dizisinin bilimsel bir ilerleyişe yükselmekte olduğudur" diye de ekler. Ve bununla da "yeni bir bilinç şekli de ortaya çıkar ve bu yeni bilinç şekli için öz önceki evrede olduğundan başka bir şeydir" ve "zorunlulukları içindeki bilinç şekillerinin bütün bir dizisini güden de işte bu durumdur" (Hegel, 1977a:55-6). Bu durumun açık ifadesi ise bilincin nesnesi ile

girdiği diyalektik ilişkinin bilmeye dair özne ve nesne tasarımlarının tamamen değiştirmiş olmasıdır. Ve bilincin, nesnesi ile girdiği ilişkinin yukarıda anlatılan biçimi itibarı ile bütünün momentleri aynı zamanda "*bilincin biçimlerinin düzenidir.*"

Düşünmenin bu tarihsel hareketi ve bilincin kendi kendini bütünlemesi esas olarak bilginin 'şimdi ve burada'ya sıkışmış ölçüt sorununu aşan önemli bir denemedir. Düşünmenin niteliğinin ve bilginin doğruluğunun tarih kategorisiyle girdiği ilişki düşünmenin doğal hareketini, kendi ölçütü durumuna getirir. Bunun anlamı, nesneye doğru yaptığımız her yönelimin bir yandan nesnenin ontolojik bütün içinde kapladığı alanı genişleterek nesneyi de değiştiren ve bütün bağlantıları içinde görmemize yol açan üretim olarak bilgi anlayışının ortaya çıkması diğer yandan da bu genişleme ve yeni bilgi görüşü ile birlikte bilincin kendisinin de, süreçle etkileşim halinde, yeni değerlendirme kategorileri ile genişlemesidir. Bu işleyişi içinde diyalektik, dünyanın sürekli olarak birbiri ile bütünleşik ve etkileşim halinde olan yapısının her geçen gün daha fazla bağlantılandırılmasını sağlayan düşünmenin olağan ve sıradan hareketinin adıdır. Diyalektik, dışsal olarak kurgulanan ilişkiselliğe karşı "konunun kendi örgütlenişini, *iç* zorunluluğunu ve kendine özgü hareketini belirtir. Diyalektik, şeyin *kavram*ından gelen harekettir" (Beiser, 2005:160-1). Bir bütün olarak *deneyim* de bu hareketin, kendine dışsallaştırılmış, yabancılaştırılmış öz-belirlenimlerini, tekrardan kendisine içkin hale getirmesinin doğal hareketidir. Sonuç ise içkinlik ve aşkınlık arasında olduğu düşünülen gerilimin, aşkınlığın, içkinlik içindeki yarığı algılama tarzımıza dönüştürülerek sonlandırılması ve gözümüzün içkin yarığın kendisine odaklanmasıdır; ya da Marx'ın ifadesiyle "ve insan, kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor" (Marx&Engels, 1997:14).[281]

[281] Marx'ın, kapitalizmin her şeyi metalaştırmak suretiyle dışsal olanları içkinleştirdiği yönlü tespiti esas olarak Hegel'in tüm dizgesinin de temel amacıdır. Ve hatta Hegel diyalektiği, *şeyin kavramından gelen hareket* olarak tanımladığında diyalektiğin tüm tarihsel deneyimlerinin toplamını ve kendisinde almış olduğu biçimi de rasyonelleştirmede yani içkinleştirmede belirginleşen özgüllüğüyle tanımlar. Bu konuda Aziz Yardımlı'nın tüm ilgisi de Hegel'i bu şekilde kavramaya yönelmiştir: "Hegel'in felsefesinin bu bilimin [diyalektiğin] kendi tarihindeki birincil önemi bu tarihi *evrensel usun açınımı olarak görüp birleştirerek* onda bugüne

Diyalektiği Doğru Konumlandırmak ve Hegel Felsefesinin Yöntemi Olarak *Kavram*

> *"Yöntem, kendini yalnızca kendi ile ilişkilendiren arı kavramdır"* (Hegel, 1816)

Aynı anlama gelmek üzere bu sefer *Küçük Mantık*'ta Hegel bir kez daha yöntem sorununa dikkat çeker; "Yöntem bu yolda dışsal bir biçim değil ama içeriğin ruhu ve Kavramıdır" (Hegel, 2004:317). *Büyük Mantığın* son bölümü tamamen, yöntemin *Kavram* olduğu vurgusuna ayrılmıştır: "Burada yöntem *kendi kendini bilen, kendini* öznel olduğu gibi nesne olma anlamında da saltık olarak *nesne alan Kavram* olarak, böylelikle Kavramın ve olgusallığının arı bağdaşması olarak, *Kavramın* kendisi olan varoluş olarak ortaya çıkar" (Hegel, 2008:629). *Küçük Mantığın* giriş bölümü ise Kavramın ne olduğu hakkında daha açıklayıcı ipuçları sunar. Hegel'e göre tasarımlar, *düşünce* ve *Kavramların* eğretilemeleri olarak görülmelidirler ve bu bağlamda felsefe, *düşünce* ve *Kavramları* tasarımların yerine geçiren bir etkinliktir. Çünkü "tasarımlara iye olmak, henüz bunların düşünme için imlemlerini, onlara karşılık düşen düşünce ve kavramları bilmek demek değildir. Evrik olarak, düşünce ve kavramalara iye olmak ve bunlara karşılık düşen tasarımların, sezgilerin ve duyguların neler olduklarını bilmek de iki ayrı şeydir" (Hegel, 2004:53-4). Hegel felsefenin ve *kavramsal* boyutta düşünceyi çalıştırmanın anlaşılmazlığını da -bu nedenle- sıradan bilincin alışkanlıktan kaynaklanan bir yeteneksizlikle soyut düşünmenin ve arı düşüncelerin sınırlarında kalmaya yatkın olmasında görür. Soyut düşünme ve arı düşünce ise genellikle duygu ve sezgilere karşılık gelir ve çok zaman da *düşünce* ile karıştırılır. Duygu ve sezgiler genellikle nedenler zincirinde içsel olmayan bir şeylerin sürece eklenmesi ile ortaya çıkarken ya da bunlar sayesinde verilmiş olan yargıyı oldukça kısıtlı bir sınırlılıkta hapsederken *düşünce belirlenimleri* bu yargıda bulunma sürecinin soyutlanmış biçimi olarak görülür. Böylece felsefi bilgi bu dışsallaştırma ediminin içeriğine değil, dışsallaştırmanın akıl tarafından nasıl uygulandığına

---

dek başarılanların bir özetini vermesinde, başka bir deyişle, insanın kendi varoluşu üzerine şimdiye dek geliştirdiği *kuramsal bilgi*nin bir dizgesini sunmasında yatar. Bu değerlendirme felsefe tarihinin kendisinin edimsel tarihinin *özbilinci* olduğunu kabul eder" (Hegel, 2004:15).

odaklanır. *Deneyim* içerikle uğraşmak suretiyle formel olan *düşünce belirlenimleri*nin tarihsel gelişimini oluştururken *anlama yetisi*nce dışsal olarak kavrananları da aklın içkin edimleri haline getirir. Böylece tüm süreç içkinleştirildiğinde/ rasyonelleştirildiğinde hem bilinç nesnesiyle ilgili olarak onun üzerinde *Kavram* formunda çalışmaya başlar, hem de felsefe kendi utkusu olan tüm yetkelerden kurtulmakla kendi Kavramına ulaşır.

Diyalektik burada, düşünmenin tarihsel *içkin-öteye-geçiş*inin hareketidir ve yöntem olarak Kavramın -felsefenin kendisine ve hangi somut içeriğe uyarlanırsa uyarlansın- tarihsel momentlerinin ard ardalığını kurar ya da -tüm aldanmanın kaynağı olan- *sonlu* düşüncede her zaman kendine güvenli bir liman bulan sıradan bilinci (*anlama yetisi*ni)[282] *sonsuz*un biçimine doğru kışkırtır. Diyalektik bu biçimiyle *sonlu anlama yetisi belirlenimleri*nin deneyim aracılığıyla, içkin/rasyonel bir yolda sınırlarının gösterilmesi görevini üstlenmiş olur ve bu nedenle de esas yöntem olan ve Kavramı kuran *olumlu ussal* olarak spekülatif yöntemin altında ve bir önceki moment olarak *olumsuz ussal* biçiminde adlandırılır (Hegel, 2004:151).

'Olumlu ussal' (Spekülatif) ve 'olumsuz ussal' (diyalektik) olana ek olarak mantıksalın, 'anlayan' (Soyut) olarak ifade edilenle birlikte, düşüncenin nesnesini üç kavrayış biçimi vardır. "Düşünce *anlama yetisi* olarak durağan belirlenimlerde ve bunların başkalarına karşı ayrımlarında durup kaldığında ve onun için böyle sınırlı soyut bir şey kendi için kalıcı ve varolan bir şey olarak geçerli olduğunda" (Hegel, 2004:151) Hegel düşüncenin bu biçimine *soyut* adını verir ve *Mantık Bilim*'inde 'Varlık Öğretisi' bölümüne karşılık gelirken bilinç açısından nesne *kendinde* olarak tanımlanır. *Anlama yetisi*nin işlevi -tam da Kant'ın tanımladığı gibi- nesnesine bir 'evrensellik' vermesidir. Fakat Hegel için bu yolda verilmiş bir evrensellik *soyut evrensellik* olarak kalır; keza nesnesini tikelin karşısında tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli bir nesnellik olarak üretmek istese de, nesnenin katı ve durağan belirlenimlerine odaklanması nedeniyle aslında kendisini de bir tikellik olarak üretir. Fakat yine de nesnenin bilinç için varlığını *soyut*

[282] "Yalnızca *sonlu* belirlenimleri üreten ve burada devinen düşünceye *anlama yetisi* denir" (Hegel, 2004:50-1).

olmaktan kurtaracak olan da bu momenttir. Çünkü nesnenin bilinç için varlığının belirli bir zaman ve mekâna sınırlanmış varoluşundan onu kurtarabilmek, nesnenin sonlu belirlenimlerinin katı bir biçimde keşfedilmesini gerektirir.[283]

Fakat yine de zamansal ve mekânsal devinim söz konusu katı belirlenimlerin sürekliliğinde gedikler açar. Böylece bilinç ilk olarak *sonsuz* olduğunu düşündüğü belirlenimlerinin *sonluluğu*nun farkına varır; diyalektik bu evrede "sonlu belirlenimlerin kendi kendilerini ortadan kaldırmaları ve karşıtlarına geçiş" (Hegel, 2004:153) olarak ortaya çıkar. Hegel'e göre diyalektik kendi doğası içinde ele alınmadığında çok zaman Kavrama bir karışıklık getiren ve onlarda sadece bir çelişki görünüşü üreten uslamlamanın öznel bir salınımı olarak gözükür. Bu yanıyla bilgi nesnesinin kendine dışsal olan birçok şey de onunla ilişkili olarak gösterilebilir; *sonlu*nun *sonsuz*a dönüştürülmesi, Kant'ın tanımladığı biçimiyle nesnenin kendisine aşkın, tözsel tasarımlar aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Kant'ın bu noktadaki uyarısına Hegel özel bir önem verir.

> "Oysa gerçek belirliliği içindeki diyalektik, tersine, *anlama yetisi* belirlenimlerinin, şeylerin ve genel olarak sonlu herşeyin kendi öz, gerçek doğalarıdır. Derin-düşünme ilkin [*anlama yetisi*nin bir işlevi olarak] yalıtılmış belirliliğin ötesine bir geçiştir; onu bir gönderme noktası ile bir ilişki içine koyar, ama başka şeyler bakımından yine yalıtılmış bir şey olarak bırakır. Buna karşın diyalektik *içkin-öteye-geçiş*tir ki, bununla *anlama yetisi* belirlenimlerinin tek yanlılık ve sınırlılıkları kendilerini oldukları gibi bu belirlenimlerin olumsuzlanmaları olarak gösterir. Sonlu olmak kendi kendini ortadan kaldırmak demektir. Buna göre diyalektik, *bilimsel* ilerlemenin devinen ruhunu oluşturur ve bilimin içeriğine *içkin bağlantı* ve *zorunluluk*

[283] Hegel bu noktada *anlama yetisi*nin soyut etkinliğinin değerli bir kültürel moment olduğunu ve düşünmenin daha yüksek momentleri için bir zorunluluk olduğunu özellikle belirtir: "Dahası, genel olarak, *Anlama yetisi* özsel bir kültür momentidir. Eğitimli bir insan bulanık ve belirsiz izlenimlerle yetinmez, tersine nesneleri katı ve sağlam belirlilikleri içinde kavrar; buna karşı eğitimsiz insan güvensizlik içinde ileri geri yalpalar ve söz konusu bir şey üzerine onunla bir anlaşmaya varmak ve ele alınan belli bir noktayı kararlı olarak göz önünde tutmasını sağlamak çoğu kez büyük çabalara patlar" (Hegel, 2004:153). Yine benzer ifadeler bu sefer konusu özelleştirilerek felsefe için tekrarlanır: "Öyle görünür ki felsefenin *anlama yetisi* olmadan yapamayacağına özel olarak değinmek, bu noktaya dek süren tartışmaların ışığında pek gerekli olmayacaktır. Felsefe için her bir düşüncenin eksiksiz sağınlığı içinde anlaşılması ve hiç bir şeyin bulanık ya da belirsiz bırakılmaması herşeyden önce gelir" (Hegel, 2004:152).

> veren biricik ilke odur -tıpkı sonlunun üzerine dışsal değil ama gerçek yükselişin genel olarak onda yatması gibi" (Hegel, 2004:154).

Burada, hangi bilgi nesnesi söz konusu olursa olsun, diğer akıl yürütme biçimlerine karşı diyalektiğin özgüllüğü *içkin bağlantı ve zorunluluk* veren bir ilke olarak tasarlanmasındadır. Burada içkinlik ve zorunluluk özellikle vurgulanır Hegel tarafından; keza Kantçı diyalektiğin *transzendentall*iğinin aşılması yolunda Alman İdealizmi başlangıcından beri denemelerde bulunmuş ama başarısız olmuştur: "*Transzendental idealizmin* daha tutarlı bir yolda geliştirilmesi, *eleştirel Felsefe*nin kalıt bıraktığı *kendinde şey* hayaletinin, tüm içerikten ayrılmış bu soyut gölgenin hiçliğini tanımış ve onu bütünüyle yok etmeyi amaçlamıştır. Bu felsefe Usun belirlenimlerini kendi içinden sergilemesine izin veren bir başlangıç da yapmıştır. Ama bu girişimin yola çıkışındaki *öznel* tutum onun tamamlanmasına izin vermemiştir" (Hegel, 2008:32-3). Özellikle Fichteci diyalektiğe yönelmiş olan bu eleştiri, Fichte'nin içkinlik vurgusuna rağmen yapısal ve nesnel bir belirlenim yerine öznenin öncelliğine yaptığı vurguyla *düşünce-belirlenimleri* yerine *soyut, anlama yetisi belirlenimleri*nde kalmış ama en azından diyalektik hareketi bireysel aklın zorunlu deviniminden kolektif aklın tinsel uzamının hareketine taşıma başarısını göstermiştir.[284] Schelling ise özne yerine daha yapısal olduğunu düşündüğü

[284] Hegel, Kant ile Fichte'nin diyalektiğinin, yine diyalektik bir biçimde birbirini nasıl izlediğini ve Fichte'nin neden *düşünce-belirlenimleri* yerine *anlama yetisi-belirlenimleri*nde kaldığını *Büyük Mantık* kitabının *Mantığın Genel Kavramı* bölümünde şu şekilde aktarır: "[*Anlama yetisi*] Usa karşı döndüğünde sıradan sağduyu olarak davranır ve gerçekliğin duyusal olgusallık üzerine dayandığı, düşüncelerin yalnızca düşünceler olduğu ve bunu ilkin duyusal algının onlara içerik ve olgusallık vermesi anlamında böyle olduğu, usun *kendinde ve kendi için* kaldığı sürece yalnızca beynin kuruntularını ürettiği görüşünü dayatır. Usun kendini yadsıması üzerine gerçeklik kavramı yiter; us yalnızca öznel gerçekliği, yalnızca görüngüleri, yalnızca olgunun kendisinin doğasının karşılık düşmediği bir şeyi bilmeye sınırlanır; bilme *sanıya* indirgenir. Gene de bilginin üstlendiği ve bir yitik olarak ve geriye doğru bir adım olarak görünen bu dönüşün daha derin bir temli vardır ki, genel olarak usun modern felsefenin daha yüksek tinine yükselmesi buna dayanır... Ama sonuna kadar gidemeyen iç-görü onu çelişkiye düşürenin us olduğunu sanma gibi bir yanlışa düşer; çelişkinin tam olarak Usun, *Anlama yetisi*nin kısıtlamalarının üzerine yükselişi ve onların çözülüşü olduğunu anlamaz. Buradan yükseğe son adımı atmak yerine, bilme etkinliği *anlama yetisi-belirlenimleri*nin doyumsuzluğundan duyusal varoluşa geri kaçmış, sağlamlık ve tutarlılığı orada bulduğu sanısına kapılmıştır" (Hegel, 2008:31-2). Hegel bu satırlardan hemen sonra Fichte'nin *Ben* aracılığıyla bu çelişkinin üzerinden gelme denemesi üzerine odaklanmış, *anlama yetisi*nin belirlenimlerinin bir tarihinin -ki bu tarihsel ve diyalektik bir ilerleme olarak görülse de- ötesine geçemediğini tanıtlamaya çalışmıştır.

madde ve doğayı öncül olarak almış, fakat Hegel'e göre, A=A'da, "içinde tüm ineklerin kara olduğu gece"de[285] tüm belirlenimler naif bir özdeşlik teorisinde yitip gitmiştir. Ama Schelling de Fichte'nin bırakmış olduğu yerden, diyalektiği varlığın tüm görünümleri için geçerli olarak düşüneceğimiz bir biçime taşımıştır. Ve Hegel bu iki diyalektikçinin ardından tinin tarihsel hareketinin aynı zamanda tekrar *Ben*e dönmeyen yapısal inşasını tamamlar.

Öznenin ilk tasarımı tekil özneliklerin uzamıdır; fakat onun düşünsel ve yaşamsal faaliyeti kolektif öznelik konumlarının üretilmesi sonucunu verir. Tekil özneler bu üretim sürecinde belirsizleşirler

[285] Hegel 1801-1802 yıllarında yayınlamış olduğu *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* başlıklı metinde açıkça Schelling'i desteklemesine ve bir sene sonra Schellingle beraber *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ni yayınlamasına rağmen 1807'de yayınlanan *Tinin Fenomenolojisi*'nde -kimi yerlerde hakarete varacak biçimde- sert bir Schelling eleştirisi geliştirir; bunların en ünlüsü "içinde tüm ineklerin kara olduğu gece" ifadesi ile biten *önsöz*deki 16. Paragraftır: "Bir zamanlar, bir tasarımı çürütmek için, bir şeyi başka bir yolda tasarımlamak gibi boş bir olanak yeterliydi, ve bu yalın olanaki bu genel düşünce, edimsel bilgilenmenin bütün bir olumlu değerini taşırdı; bugünlerde, bu edimsel olmayan biçimdeki evrensel *idea*ya tüm değerin yüklendiğini ve ayrımlı, belirli her şeyin çözülmesinin, ya da daha doğrusu onları daha ötyeye gelişmeksizin ve kendilerinde kendilerini aklamaksızın dipsiz bir boşluğa atmanın spekülatif irdelem yolu diye alındığını görürüz. Herhangi bir belirli varlığı mutlakta olduğu gibi irdelemek, bu görüşe göre, ondan şimdi hiç kuşkusuz belirli bir şey gibi söz edilmesine karşın, yine de mutlakta a=a'da onun olmadığını, çünkü orada herşeyin bir olduğunu söylemekten ötesi değildir. Bu bir parça bilgiyi, yani mutlakta her şeyin aynı olduğunu, ayrımlaşmamış ve tümlenmiş ya da bu tümlenişi arayan ve isteyen bilginin karşısına koymak, ya da kendi mutlakını söylenegeldiği gibi, içinde tüm ineklerin kara olduğu gece diye yutturmak -bu bilgideki boşluktan gelen saflıktır" (Hegel, 1986:29). Hegel'in Schelling eleştirileri arasından en çok alıntılanan bu paragraf olmasına rağmen *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünün 51-59 arası paragrafları çok daha sert ifadeler içerir: "Astenik, stenik ve dolaylı astenik hastalıklar ve o denli de çok sağaltmalar vardır biçimindeki, kuramın bir çeyrek saatte öğretilemediği kafa ne ahmak olmalıdır; ve daha yakınlara dek böyle bir öğretim yeterli olduğu için, kısa bir zaman içinde salt 'görgül' bir doktordan 'kuramsal' bir doktora dönüştürülmeyi kim umud edemezdi? Böyle bir doğa felsefesi biçimciliği sözgelimi *anlama yetisi*nin elektrik olduğunu, ya da hayvanların azota ya da kuzeye ya da güneye vb. eşdeğer olduklarını, ya da onu simgelediklerini -ister burada olduğu gibi çıplak olarak anlatılsın isterse terminoloji ile daha çok karıştırılmış olsun- öğretiyorsa, uzağa düşmüş şeyleri bir araya getiren kuvvet ile, ve duyguların dingin şeylerinin bu birleşmede uğradıkları şiddet ile, onlara böylece bir Kavram görünüşü veren, ama en önemlisinden, Kavramın kendisini ya da duyusal tasarımlarını anlatmaktan kaçınan bu şiddet ile-tüm bunlar ile karşılaşan görgüsüzlük, hayranlık ve şaşkınlık içinde kalabilir ve bunda derin bir dahiliğe tapınabilir; gene, o tüm belirlenimlerin açıklığından, bunlar soyut Kavramın yerine sezilebilen bir şey koyarak onu daha hoş kılabildikleri için keyif duyar ve böylesine eşsiz bir etkinlik ile ruhsal bir akrabalık önszesizi içinde kendi kendisini kutlar. Böyle bir bilgeliğin ustalığı onu uygulamanın kolay olması denli çabuk öğrenilir ve bir kez tanındıktan sonra, yinelenişi gizliliği kalkmış bir hokkabaz oyununun yinelenişi gibi çekilmez olur" (Hegel, 1986:49).

ve kendi üretim etkinliklerinin sonuçlarında kendilerini yadsırlar. Kendilerini yadsımaları diyalektik hareketin üretmiş olduğu her bir sonlu belirlenime sonsuz muamelesi yapan *anlama yetisi*nin etkinliğinin geri dönüşü ile görünüşe çıkar.[286] Fakat *anlama yetisi*nin bu ikinci görünümü, onun *soyut*ta kalan ilk görünümü ile aynı yapısal özellikleri göstermez. Diyalektik "ki, onunla sonlu, kendinde kendi başkası olarak dolaysız varlığının ötesine itilir ve karşıtına döner" (Hegel, 2004:155), olumsuz hareketinin sürekliliğinde ısrarlı olsa da, ilk *soyutluğun* belirlenimsizliğine karşın, *anlama yetisi* bu sefer geçmişin olanca yükünü bütünleyen bir hareketle *somutluk* iddiası[287] ile belirir: "Bu Ussal [sonuç] düşünsel ve giderek soyut olmasına karşın aynı zamanda *somut*tur, çünkü *yalın, biçimsel birlik* değil, tersine *ayrı belirlenimler*in birliğidir" (Hegel, 2004: 157). Haklı olarak ve kuşkuculuktan[288] farklı biçimde sonuçlarının olumsuzluğunda ve sonluluğunda durmak istemeyen bilinç kendi ürününe *sonsuz* ve *olumlu* muamelesi yapar. Öznenin -belirli bir kolektiflik içeriyor olsa dahi- diyalektiği kesen bu müdahalesi Hegel tarafından *olumlu ussal,* ya da düşünmenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişki açısından *spekülatif* moment olarak adlandırılır ve mantığın biçimsel olarak üçüncü ve son yanıdır. Fakat öznenin her spekülatif müdahalesi, tarihte bilinçliliğin takip edilmesini sağlayan momentleri ortaya çıkarsa da, *anlama yetisi*nin bu daha yetkin sonucu çok geçmeden tekrar *sonlu* formunda kavranır -yani *spekülatif* olduğu düşünülenin aslında bir *anlama yetisi* ürünü olduğu açığa çıkar[289]- ve anlaşılır ki Kavramın, gücünü

---

[286] "Spekülatif mantıkta yalın *anlama yetisi* mantığı kapsanır ve bu sonuncusu ondan hemen türetilebilir; yapılacak tek şey ondan yalnızca diyalektik ve ussal yanları uzaklaştırmaktır; böylece *sıradan mantık* olarak bilinen şeylere geri döner, sonlulukları içinde sonsuz sayılan çeşitli *düşünce-belirlenimlerini* toparlayan bir *anlatı*ya dönüşür" (Hegel, 2004:157).

[287] "Kurgu gerçek imlemine göre ne geçici olarak, ne de üstelik kesin olarak yalnızca öznel bir şeydir; tersine, kesinlikle *anlama yetisi*nin ötelerine geçemediği o karşıtlıkları (dolayısıyla öznel ve nesnel arasında olanı da) ortadan kaldırılmış olarak kendi içinde kapsayan ve tam bu nedenle kendini somut olarak ve bütünlüklü olarak tanıtlayan bir şeydir" (Hegel, 2004:158).

[288] Hegel'e göre *kuşkuculuk* kendi sonucunu yanlış tanır; "çünkü ona yalın, soyut bir olumsuzlama olarak sarılır" (Hegel, 2004:156), ve burada devşirilmiş biçimsel sonucu tüm bilgi nesnelerine yaymakta bir an olsun şüphe duymaz.

[289] Marx'ın özelde Fransız ve genelde tüm burjuvazi için muhafazakârlaşma eleştirisi, tam da Hegel'den alınmış, diyalektiğin momentlerini *anlama yetisi*nin soyutlamalarına dönüştüren spekülasyonun *anlama yetisi*nin etkinliği ile örtüşen sonuçlarıyla uyumludur.

kendinden alan *içsel ve zorunlu* devinimi sonlanmamıştır. Böylece henüz Kavramına ulaşmamış olduğu anlaşılan hareket öznenin de gerçekten Özne olmadığının ve de Kavramsal olarak ileri sürülenin de henüz Kavram olmadığının farkına varır.[290] Bunun anlamı, tözsel olanın, yapısal bileşenlerinin diyalektik bir süreç aracılığıyla kendisine eklemlenerek büyüyen yapısının, tekil öznelerin onu kavrama uğraşına rağmen, diyalektik devinimin kendi hareketinin kesintisizliğinde her bir moment aracılığıyla daha yüksek bir öznelik konumunu açığa çıkarıyor oluşudur. Bu yanıyla mistik bir özneliğin diğer tüm tekil özneleri edilgin bıraktığı bir Hegelci diyalektik söz konusu değildir; aksine öznenin söz konusu faaliyeti, kendisinin artık egemen olamayacağı daha yapısal bir öznelik konumu üretir; töz bu anlamda aynı zamanda öznedir ve Kavram ancak olumsuzluğunun anlaşılmış olduğu noktada henüz kendisinin tamamlanmadığını deklare eder.

Hegel'e Dair Bir Mit: Baştan Beri Varolan Özerk Özne Olarak Tin

> *"Hegel'de bir özkastrasyon hamlesi olduğunu, öznenin kendini kastre ettiğini söylemek yeterli değildir - Bu Benlik kim? Sorun bu. Benliğin sadece kastrasyonun ürünü, sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. Diyalektik süreçteki önemli bir moment, böylece odak noktasının 'töz değiştirmesidir': başta bir yüklem olan şey, süreç içindeki ikinci dereceden bir moment (piyasa ekonomisinde para), (kapitalizmle birlikte) onun merkezi momenti olur, geriye dönük olarak onun varsayımlarını, içinden çıktığı öğeleri kendisinin ikinci dereceden*

[290] Karl Korsch, Marx adı ve sosyalizm sözcüğü üzerinden bu Hegelci diyalektik anlayışının özne ve kavramı nasıl kavradığının oldukça açık bir ifadesini 1923'te yazdığı *The Marxist Dialectic* metninin hemen girişinde verir: "Karl Marx ne (burjuva şeytana-tapanların ciddi ciddi tasavvur ettiği gibi) işçi sınıfı hareketini yarattı ne de işçi sınıfı bilincini. Daha ziyade Marx, işçi sınıfı bilincinin yeni içeriğine uygun bilimsel teorik ifadesini yarattı ve dolayısıyla aynı zamanda bu işçi sınıfı bilincini onun varoluşunun üst bir düzeyine yükseltti." Yine aynı sayfada bu sefer *kavramın* gelmiş olduğu yer açısından anlamını açıklar Marx'ın: "Marx'ın teorik başarısının işçi sınıfı mücadelesi için en büyük anlamı, kısaca onun burjuva ufkunu aşan yeni bakış açılarının bütün içeriğini ilk defa *kaynaştırmış* olması ve bunun yanı sıra biçimsel olarak onları bilimsel bir sistemin yaşayan *bütünlüğünde,* sağlam bir *birlik* içinde *kavramsallaştırmış* olmasıdır" (Korsch, 2011:257). Ve Korsch bu kavrayış biçimi sayesinde 1950 yılında yayımlanan *Bugün İçin Marksizm Üzerine On Tez* başlıklı metninde aşağıdaki cümleyi kurabilmiştir: "Marx bugün için, işçi sınıfının sosyalist hareketinin çok sayıdaki öncülerinden, kurucularından ve geliştiricilerinden *sadece* birisidir" (Korsch, 2011:342).

> *momentleri, kendi kendini ilerleten dolaşımın öğeleri haline dönüştürür. İşte bu aynı zamanda Hegel'in Tini, Tinin kendisinin sonucu, kendisinin ürünü olarak gören fazlasıyla spekülatif formüllerine de bu şekilde yaklaşmalıyız"* (Žižek, Paralaks, 2006).[291]

Žižek, Hegel'in tözü kendi kavrayışı ile Hegel üzerine yapılan değerlendirmelerdeki töz kavrayışının farklılığına ve ikincisinin naifliğine dikkatleri çekmek ister. Bu durum önemlidir, keza diyalektiğin Hegel ve Marx arasındaki sürekliliğine dair temel mesele olan *özne* tartışmasının sonucu bu mesele aracılığıyla bir karara bağlanabilir. Diğer taraftan "tözü aynı zamanda özne olarak düşünmek gerekir" esprisinin yol açmış olduğu, tözü sürece aşkın bir şey olarak kavrayan yorumların da, diyalektiğin tarihsel gelişimine ve özellikle de bu gelişimle beraber değerlendirilmeyen Hegel diyalektiğine ne kadar aykırı olduğu gösterilmelidir. Bunun için yapılması gereken ilk iş Tinin radikal biçimde tözsüzleştirilmesidir. Söz konusu tözsüzleştirme mekânsal tasarıma karşı zamanı yani süreci öne çıkararak yapılır: "tinin eğilim gösterdiği uç nokta özgürlüğü, sonsuzluğu, *kendinde ve kendi için* oluşudur. Bunlar iki yönüdür, ama eğer Tinin ne olduğunu sorarsak, hemen verilen yanıt bu devinim, bu doğanın içinden çıkma *süreci,* kendini doğadan özgürleştirme *süreci*dir; bu varlıktır tinin kendisinin tözü" (Hegel'den akt, (Žižek, 2008a:46). Hegel bu süreci belirginleştiren bir tür olumlu ve içerikli fail olarak Tin düşüncesini de kesinlikle reddeder:

> "Tin genellikle özne olarak, bir şey yapıyor olarak anılır ve yaptığı şeyin dışında, bu devinim, bu süreç olarak, etkinliği az ya da çok olumsal olan, hala tikel bir şey olarak... bu mutlak canlılık, bu süreç olmak, doğallıktan, anilikten çıkıp gelmek, ortadan kaldırmak, doğallığına bırakmak, ve kendine gelmek, ve kendini özgürleştirmek, ancak kendinin bir ürünü olarak kendine geldiği zaman kendi olmak; *onun edimselliği kendini olduğu şey kılmış olmasıdır sadece"* (Hegel'den akt. Žižek, 2008a:46).

Tinin kendisinin olumlu ve içerikli bir fail olarak belirlenmesi Hegel tarafından *başlangıç* ve *ilk olan* sorunu bağlamında da kesin bir dille reddedilir. Öyle ki "böyle - hiç bir belirlenim içermeyen Varlık ile başlamak anlamında- başlangıç ile doyumsuz kalanlar bırakalım bu eksikliklerden kaçabilmek için başka türlü başlama görevini kendi üstlerine

[291] Žižek, 2008:46.

alsınlar" (Hegel, 2008:55) denilerek hafife alınırlar. Başlangıcın, felsefenin kendi başlangıcı olmasından başka daha yalın hiç bir belirlenim ya da *olumlu* içerik taşıyamayacağını, belirli bir başlangıç yapmak için kullanılabilecek herhangi bir şey ya da içeriğin söz konusu olmadığını belirten Hegel, kendinde tüm olgusallaşmasını olanak halinde taşıyan mistik bir başlangıcı ve dolayısıyla da onun kendi içeriğinin zorunlulukla açılışı anlamındaki diyalektiği de reddeder. Yukarıda da ifade edildiği gibi, tin ancak kendi hareketinin bir sonucu olarak tin olur, tinin geri döndüğü ve geri dönmekle kendi üzerine kapandığı özne-nesne özdeşliği de tinin bu geri dönüş hareketince üretilen bir tözselliktir; bir başka deyişle "geri dönüş sürecinin geri döndüğü şey, bizatihi geri dönüş süreci tarafından üretilir" (Žižek, 2011a:288).

> "[töz] kendini varsayar ve bu önvarsayımın içerilip aşılması özün kendisidir; tersinden bakıldığında, kendi önvarsayımının içerilip aşılması, önvarsayımın kendisidir. Bu nedenle tefekkür, bir *dolaysız bulur kendi önünde;* bu dolaysızı aşar ve dönüş de bu dolaysızdandır. Fakat bu dönüş, tefekkürün kendi önünde bulduğunu varsaymasıdır yalnızca. Ne bulmuşsa, ancak *geride bırakılma* sayesinde *gelmektedir.* Zira benliğin dönüşü -tözün geldiği ve ancak bu geri dönüş olarak varolan şeyin- önvarsayımı sadece dönüşün kendisinde vardır" (Hegel, 1989:402; akt; Žižek, 2011a:288).

O halde töz, kendini ancak tekil insan bireyleri olarak öznelerin aralıksız faaliyeti sayesinde üreten bir şey olarak vardır. *Tarihte Akıl* metninde Hegel Tinin "gerçeklik kazanabilmesi için bir başka öğe daha eklenmelidir; bu da etkinliktir, gerçekleşmedir; ilkesi de istençtir, genel olarak insanların dünyadaki etkinliğidir. Ancak o etkinlik sayesinde kavramlar, o soyut belirlenimler gerçeklik kazanırlar" (Hegel, 2003:85) derken bu durumu açıkça ifade eder. Yine metnin sonuna düşülmüş olan bir dipnotta, aynı anlama gelmek üzere "etkin olan bireylerdir... genel olan zorunlu olarak tikel üzerinden gerçeklik kazanır" der ve ekler "tikeller birbirleri karşısında geçerlik kazanır ama yıkılıp giderler de" (Hegel, 2003:191). Fakat her bir yıkılıp gitme ve birbirlerinin karşısında geçerlilik kazanma durumu tekil ve tutku sahibi bireyler olarak öznelerin daha kolektif öznelik konumlarını ve de kurumlarını inşa etmesi ile sonuçlanır. Bu yapısal konum ve kurumlar daha sonraki öznenin ve de kolektif özneliklerin kendini içinde bulduğu -fakat çok

zaman tamamen kendisine aitmiş gibi düşündüğü- tarihsel sürekliliği sağlayan belirleyicileri üretirler. Bizzat kendisinin ürettiği bu yapısal unsurlara yabancılaşan bilinç belirli bir süre sonra bunlara töz muamelesi yapmaya başladığında, kendine dışsal olarak bulduğu şeylere *kendilik* yükler ve bunları tarihin belirleyici unsuru olarak özneye dönüştürür. Tözün aynı zamanda özne olarak düşünüldüğü bu durum sadece bilincin bir yanılgısı olarak belirlenim kazanmaz; birey olarak öznelerin zamanını ve mekânını, yani onların dünyayı görülemesini sağlayan öncülleri de inşa eder. Bu düşünsel ve yapısal süreklilik retrospektif olarak düşünce dolayımıyla *Tin* olarak kavranır; yani tin, düşünmenin geri dönüşlü kendi üzerine kapanma etkinliğinin, refleksiyonunun sonucu olarak kendi kendinin etkinliğinden üretilir.

Özne ile tözün 'uzlaşması' bu nedenlerle, tarihte ortaya çıkmış tözsel belirlenimleri, daha baştan kendine mal edip içselleştiren bir *mutlak töz*ün tek taraflı ve onun kendiliğinden diyalektik hareketi çerçevesinde okunamaz. Aynı Schelling'te olduğu gibi, doğa yasalılığından türetilmiş bir yasalılık kavrayışının benzeri değildir diyalektik; o ancak bir özne ya da kolektif öznelik ile dolayımlandığı sürece diyalektik olarak adlandırılabilir. Keza diyalektik, kendi uzamında baştan hiçbir belirlenimliliğe sahip olmayan bir olumsallığı şart koşar. Bu anlamda özneyle dolayımlanmış olan töz "öznenin kendisini kibirli bir şekilde dünyanın mihveri olarak görmeyi bırakıp, kurucu 'merkezinden edilmişliğini'; özne-nesne ayrılığının ötesinde/altında ve dolayısıyla öznel kavrayış menzilinin ötesinde duran, başlangıçtan beri varolan ve gayya kuyusunu andıran Mutlak'a olan bağımlılığını kabul etmesi gerektiği anlamına da gelmez" (Žižek, 2011a:286). Arızi, ikincil bir ek ya da özne öncesi tözsel gerçekliğin uzantısı olarak kabul edilemeyecek bu öznenin geri dönebileceği hiçbir tözsel Varlık ya da kuşatıcı bir Varlıksal düzenlilik olmadığı için özneyi töz ve tözü de özne olarak düşünmek mümkündür.[292]

[292] "Özne ile töz arasındaki 'uzlaşma', katı bir temel noktanın olmadığı şeklindeki bu radikal eksiği kabul etmek anlamına gelir. Özne kendi kökeni değildir, ikincildir, tözel önvarsayımlarına bağlıdır; ama bu önvarsayımların kendilerine has tözel tutarlılıkları yoktur ve her zaman geri dönüşlü biçimde koyutlanırlar. Nitekim tek Mutlak sürecin kendisidir" (Žižek, 2011a: 287). Benzer bir yorum da *Between Kant and Hegel* başlıklı çalışmasında Henrich Dieter tarafından yapılmıştır: "Hegel için Özne... öznenin kendisiyle kurduğu faail ilişkiden başka bir

Hegel'in özneyle dolayımlanmış olan diyalektiği, Kantçı diyalektikteki öznenin *duyusallığın* formları ile dolayımlanmış ve dolayısıyla da yargılarının ontolojik geçerliliği hakkında iddia sahibi olamayan epistemolojik konumunu hatırlatır. Nasıl ki Kantçı diyalektikte yargı tekil bir öznenin bilişsel kapasitesini genişletme işlevi görüyor ama her daim o özneye koşullu kalıyorsa Hegelci diyalektikte de bireysel bir yeti olarak akıl anlayışının türün rasyonel gelişiminin bir ürünü olarak akıl anlayışına bırakmasıyla bu sefer, Kantçı diyalektikte bir türlü ulaşılmayan ontolojik zeminin olarak tözün de kolektif özneliğin tarihsel hareketi sayesinde üretildiği ortaya çıkar. Bu bir nevi Aristoteles'in diyalektik akıl yürütmeyi ve bu akıl yürütmenin kullandığı öncülleri -ve dolayısıyla sonuçlarını da- demonstratif akıl yürütmenin öncüllerinden öznellikleri -*endoksa* olmaları- aracılığıyla ayırmasına benzerdir. Aristoteles'teki bir *sanat* olarak olumsal kullanılışından, Kant'ta aklın bireysel bir yeti olarak zorunlu işleyişine ve oradan da Hegel ile birlikte türün bilinçliliğinin tarihsel gelişimine aktarılsa da diyalektik, *yasa*dan farklı olarak her zaman özneyle dolayımlanmış bir hareketi ima eder. Peki, nasıl olur da iradi edimin merkezi olarak koyutlanan özne, zorunlulukla belirlenmiş *mantığın* bir bileşeni olarak düşünülebilir.

*Düşünce Belirlenimleri*nin Diyalektiği

> *"Hiç kimse Hegel'i mantığın sınırlarını yalnızca düşünceyi değil şeyleri de kapsamaya başlayacak düzeyde, sözüm ona izin verilemez bir biçimde genişletmekle suçlayamaz"* (İlyenkov, 1974).[293]

Hegel ile birlikte diyalektiğin ontolojikleştiği iddialarına karşın, İlyenkov'un yukarıdaki cümlesinin söylemek istediği şey, Hegel'in çalışmasının şeylere değil, onların düşüncenin etkinliği tarafından varsayılan *belirlenimleri*ne odaklanmış olduğudur (İlyenkov, 2009:143). Düşünce burada hem özne hem de nesnedir; kendisinin geçmiş tarihsel belirlenimlerine bakan düşünce, kendini düşünen düşüncedir. Bu anlamıyla hem *Tinin Fenomenolojisi*'nin hem de (Büyük ve Küçük)

şey değildir. Öznede öznenin özgöndermesinin temelini oluşturan hiçbir şey yoktur, sadece özgöndermenin kendisi vardır" (akt; Žižek, 2011a: 287; Dieter, 2008: 289-90).

[293] İlyenkov, 2009: 143

Mantığın sonunda yer alan özne nesne özdeşliği, düşünme ile varlık arasındaki bir özdeşlik değil, düşünmenin tarihsel belirlenimleri ile kendi tarihsel belirlenimlerini kendine nesne yapan daha üst düzeyden bir düşünme ediminin özdeşliğidir ve buradaki esas mesele "bu düşüncenin (bilinçli olarak gerçekleştirilen bir etkinlik olarak) kendisiyle, bilinçsiz bir biçimde gerçekleştirilmiş üretken etkinlik ya da şimdiye değin kendi eylemlerinin yanlış bilinciyle gerçekleşen etkinlik şeklinde uzlaşması, uyuşması ve özdeşleşmesi ile ilgilidir" (İlyenkov, 2009:145). Hegel *Büyük Mantığın* giriş bölümünde bu durumu açıkça belirtir:

> "Mantık dizgesi bir gölgeler ülkesi, tüm duyusal somutlaşmadan özgürleşmiş yalın özselliklerin evrenidir. Bu bilimi incelemek, bu gölgeler ülkesinde yaşamak ve çalışmak bilincin saltık kültürü ve disiplinidir. Bilinç, mantıkta duyusal sezgilerden ve amaçlardan, duygulardan, salt tanrısal tasarım-evreninden uzak bir uğraş içindedir. Olumsuz yanından görüldüğünde, bu uğraş sıradan uslamlamalarda ilerleyen düşünmenin ve şu ya da bu karşıt nedenleri yeğleyen ya da geçerli sayan özencin olumsallığından uzak durmaktan oluşur. Ama düşünce böylelikle her şeyden önce özerklik ve bağımsızlık kazanır. Soyutlamalarda ve duyusal dayanak olmaksızın Kavramlar yoluyla ilerlemede kendini kendi yerinde duyumsar ve kendini öyle bir bilinçsiz güce geliştirir ki, bununla tüm başka bilgiler ve bilimler karmaşasını ussal biçimde özümser, onları özsel yanlarından yakalar ve kavrar, onlarda dışsal olanı sıyırıp bu yolda onlardan mantıksal olanı çekip çıkarır..." (Hegel, 2008:40).[294]

Mantıksal olanı çekip çıkarmak ve bunu da bilincin tarihsel belirlenimilerinin bir dizgesini sunmak yoluyla gerçekleştirmek iddiası Kantçı diyalektikten Hegelci diyalektiğe geçişin neden zorunlu bir geçiş olduğunun da bir nevi ispatıdır. Kant'ın klasik mantığın karşısına *transzendental mantığı* çıkardığını vurgulayan Hegel -ki bunu kendi dizgesinde *Kavram Öğretisi* ya da *Öznel Mantığı* önceleyen *Nesnel*

---

[294] Bu durumla ilgili hem *Büyük* hem de *Küçük Mantık*'ta daha bir çok alıntı bulunabilir; en açık olanlardan biriyle ve tekrara düşmemek için son bir alıntıyla bu meseleyi noktalayalım: "Nesnel Mantık ayrıca geri kalan metafiziği de kendi içinde kapsar, ama ancak anı *düşünce-biçimleri* ile birlikte Ruh, Evren, Tanrı gibi ilkin tasarımdan alınan tikel dayanakları kavramaya çalıştığı ve *düşünmenin belirlenimlerinin* ilerleme yolunda *özsel olanı* oluşturmaları ölçüsünde" (Hegel, 2008:45).

Mantığın muadili olarak belirler- iki mantık anlayışı arasındaki özgül farklılıkların nesnel bilginin tüm içeriğinin soyutlanmaması ve bilgimizin kökenlerinin nesnelere yüklenemeyeceği yollu Kantçı iddialarda görünür kılındığını söyler: "Onu [*transzendental* mantığı), genel mantık dediği şeyden ayırır çünkü a) nesneler ile apriori bağlantılı olan kavramları irdeler ve böylelikle nesnel bilginin tüm içeriğini soyutlamaz, ya da bir *nesneyi* arı olarak düşünmenin kurallarını kapsar ve b) aynı zamanda bilgimizin kökenini nesnelere yüklenemeyeceği ölçüde ele alır" (Hegel, 2008:44). Bu yönüyle özellikle bilgimizin kökeninin nesneye yüklenemeyeceği savının tartışmanın esasını oluşturduğunu düşünen Hegel, Kant'ın felsefi ilgisinin "kategorilerin öznel ben olarak özbilinç için doğrulanmasını" sağlamak olduğunu söyler. Bu nedenle tüm ilgisi bilinç ve bilinç karşıtlığına sıkışan Kant *duyusallığın* empirik öğesi dışında, düşünceye dışsal bir *kendinde şey* koyutlar. Yukarıda da gösterildiği üzere Hegel için bilince getirilebilecek böyle bir kısıtlılık söz konusu değildir. Çünkü *kendinde şey* ya da Hegel'in terminolojisinde töz, bilincin keşfedeceği bir giz değil bizzat kendi etkinliği aracılığıyla üretmiş olduğu şeydir. Kant için *kendinde şey* bir sınır olarak belirlenince tüm tartışma bu sefer kategorilerin kullanımının bu sınırı aşıp aşmadığına odaklanmıştır. Hegel içinse temel ilgi kategorilerin -Kant'ın hiç dokunmadığı- birbirleri karşısındaki konumları ve birbirleri ile ilişkisidir.[295] Hegel'e göre kategoriler dolaysız bir deneyimde bütün bireylere dağıtılmış olan ve bilincin kendisine içkin olan *transzendental* sentez şemaları olarak görülemezler. Bu düşünce biçimlerini yalıtılmış bir şekilde bilinçte ve bireysel bir benlikte keşfetmek mümkün değildir; belki en iyi ihtimalle 'kendinde' olarak benlikte bulunurlar. Fakat aslında kategoriler insanlığın tarihsel olarak ilerleyen teknik, bilimsel, ahlaki vs. gelişiminde ortaya çıkarlar ve bu şekilde keşfedilirler ve düşünce yalnızca yukarıda anlattığımız *deneyim* aracılığıyla *kendindelik*ten *kendi*

[295] "Şimdi Kant felsefesinin ilgisi düşünme-belirlenimlerinin sözde *transzendental* yanına yönelik olduğu için, bu belirlenimlerin kendilerinin ele alınması boş bir sonuç vermiştir; Ben ile o soyut tümüne ortak ilişki olmaksızın, kendilerinde ne oldukları, birbirlerine karşı belirliliklerinin ve birbirleri ile ilişkilerinin ne olduğu bir irdeleme konusu yapılmamıştır. Buna göre, bu felsefe tarafından, doğalarının bilgisine en küçük bir katkıda bile bulunulmamıştır" (Hegel, 2008:45).

*için*liğe dönüşebilir.[296] Bu yüzden de diyalektik, Kantçı işleyişindeki içeriğin yapılandırılmasının doğal işleyişinden çok daha yüksek bir düzeyde bu yapılandırmanın bilinç için *düşünme belirlenimleri*nin tarihsel hareketinde ortaya çıkar.

Hegel'e göre bu tartışma içinde en ilgi çekici yan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transzendental Diyalektik* bölümündeki *idealar*la ilgili yöndür. Biçimce, diyalektiğin tarihsel hareketinin genel eğilimlerini ve işleyiş biçimini tespit eden Kant'tan sonra yapılması gereken son hamle, bu hareketin öznesi olarak bireysel bir yeti olarak aklın yerine *düşünce-belirlenimleri*nin tarihsel dizgesini özne olarak koyutlamaktır;

> "Felsefenin edimsel olarak ilerleyebilmesi için, düşünmenin ilgisinin biçimsel yanının, Benin, bilinç olarak bilincin, bir *öznel bilme*nin bir nesne ile soyut bağlantısının irdelenmesi üzerine çekilmesi ve bu yolda *sonsuz biçim*in, Kavramın bilgisinin getirilmesi zorunluydu. Gene de bu bilgiye erişebilmek için, içinde o Biçimin Ben olarak, bilinç olarak bulunduğu o sonlu belirlilik bir yana atılmalıydı. Biçim, böyle tam olarak arılığı içinde düşünüldüğünde, kendini *belirleme,* kendine içerik verme ve dahası bunun zorunluluğu içinde, bir *düşünce-belirlenimleri* dizgesi olarak verme yeteneğini kapsayacaktır" (Hegel, 2008:45).

Böylece açıkça görünür ki, Hegel'in dizgesi aşkınlıktan içkinliğe yani rasyonalliğe dönüşte ve bu dönüşü gerçekleştirirken *deneyim*de, düşünce-belirlenimlerinin dışına çıkmamakta ve *transzendental* mantığı aşsa da yeni bir mantık dolayımıyla (ilk elden) düşünmenin sınırları dışında mistik bir özne aracılığıyla iş görmemektedir. Fakat

---

[296] Tartışmanın bu bölümünde İlyenkov'un Kantçı kategoriler ile Hegel'in kategorilerini birbirinden ayırma biçiminden faydalanıyorum: "Kategoriler yalnızca tartışma, çekişme ve zıtlaşma içinde, yani düşüncenin saf anlamda nesnel şemalarıyla etkinliğin öznel şemalarını birbirinden ayıran ve sonuçta salt evrensel, kişisel olmayan ve özelliksiz olan, genel olarak düşünceyi kristalize eden dev bir santrifüj gibi açıkça diyalektik bir süreç aracılığıyla birbirlerini düzelten, bir yığın aklın hayli karmaşık etkileşim süreci aracılığıyla keşfedilir" (İlyenkov, 2009:148-51). İlyenkov'un yorumunu doğrular ifadeler Hegel'de bolca mevcutsa da biz *Büyük Mantık* kitabının *Kavram Öğretisi* bölümünden, yani Hegel'in temel savlarının yoğunlaştırılmış biçimde sunulduğu bu bölümden bir alıntıyla destekleyebiliriz: "Kant felsefesi nasıl kategorileri *kendilerinde ve kendi için* irdelememiş, ama onları özbilincin öznel biçimleri olmaları gibi geçersiz bir zeminde gerçeği kapsamaya yeteneksiz sonlu belirlenimler olarak bildirmişse, sıradan mantığın içeriği olan Kavram biçimlerini de eleştiri altına almaktan da eşit ölçüde uzak durmuştur; tersine onların bir bölümünü, yani yargı işlevlerini kategorilerin belirlenimi olarak almış ve geçerli varsayımlar olarak kabul etmiştir" (Hegel, 2008:457).

konunun sunuluş biçimi bizi, *mutlak* olabilmek amacıyla kendisini bölen mistik bir mutlak imgesi ile karşı karşıya bırakıyor gözükmekte ve diyalektiği de hiç bir şekilde birey olarak öznelerle dolayımlanmayan, onları kendine bağımlı kılan *yasa* benzeri bir harekete dönüştürür gibi düşünülmektedir. Esasında geçerli olan ise "bu mistik kavramın Hegel'de, varlığa getirilen *anlama yetisi* itkisinin şiddeti ile geçerli kılınan diyalektik bir felsefe yoluyla dönüştürülmesidir. Hegel'in yaratıcılığı böyle mistik bir imge üretilmesinde değil, sonuçlandırılmış olan bu imgenin *Kavramsal*a çevrilişinde [içkinleştirilmesinde/ rasyonelleştirilmesinde] yatar" (Hyppolite, 2010:50).

Hegel'in Başarısız Olduğu Yer: Ontolojik Diyalektik

> *"Tarihsel gerçeklik ve pratikteki değişim ile birlikte, düşüncenin belirlenimleri ve onların bütün bağlantıları da değişir. Onların tarihsel koşullarını dikkate almamak ve düşüncenin belirlenimini ve soyut ilişkilerini bir sistem haline getirmeyi istemek, devrimci proletaryanın, yalnızca teoride "materyalist olarak" ters çevrilmiş ama pratik gerçeklikte burjuva felsefesinin "idealist" eski, değişmeyen diyalektiğinin şeklini koruyan bir düşünce tarzı pahasına, materyalist diyalektikten vazgeçmesi anlamına gelir. Proletaryanın "materyalist diyalektik"i ne sözde örneklerle ne de ona özgü soyut "materyal" ile pratik bir "bilim" olarak öğretilemez. O sadece proleter devrimin pratiğinde ve bu devrimci pratiğin içkin ve gerçek bir bileşeni olan bir teori içersinde somut olarak uygulanabilir*" (Karl Korsch, 1924).[297]

Hegel tarafından Kant'a yöneltilmiş olan, kategorilerin ancak tarihsel belirlenimlere sahip olduğu, bu yüzden de *anlama yetisi*ne çekilmiş olan her sınırın bir bütün olarak *düşünme*ye çekilmiş sınırlar olduğu eleştirisi, bu sefer de *anlama yetisi*nden *düşünce-belirlenimleri*ne yükselerek Hegel'e, Marx ve Marksistler tarafından yöneltilir. Tarihin garip bir cilvesi olarak da görülebilecek bu durum, ironikliği bir yana Hegel'e karşı ciddi bir haksızlığı ve yanlış anlaşılmayı da içinde taşır; ama yalnızca *mantık* açısından. Çünkü Hegel *düşünce-belirlenimleri*nin tarihsel hareketini, *düşünme*nin kendi

---

[297] *Bir Proleter Devrim Teorisyeni'nin Yazıları: Karl Korsch Kitabı,* ed. V. S. Öğütle, çeviri ed. E. V. Elgür, Notabene Yayınları, 2011, Ankara, s.272

özsel edimine[298] dönüşü yani kendi görevlerini dışsal bir yetkeye devretme hareketinden vazgeçmesi anlamında *özgürlük* kavramıyla ilişkilendirir. Düşünmenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkide, o düşünceyi üreten sürece dışsal belirlenimleri tasfiye etmeyi amaçlayan diyalektik bu anlamıyla Marx'ın ve tüm Marksistler'in ilk kabulü olarak ortaya çıkar ve Marx 'tarihin *gerçek* hareketi', 'insanların *gerçek* etkinliği' vb. her türlü ifadesinde *gerçek* kavramı aracılığıyla bu içkinliğe referansta bulunur. Bu yanıyla *düşünce-belirlenimleri*nin kendini üreten gerçek etkinlikler aracılığıyla kendisini kavramasının, yani 'tözün aynı zamanda özne' olarak düşünülmesinin daha öte bir belirleniminin olması mümkün değildir. Mantıksal, yani *düşünce-belirlenimleri*nin bilimi olarak bu sınır sondur.

Söz konusu eleştiri *düşünce-belirlenimleri* ile *anlama yetisi*nin *spekülasyon* aracılığıyla üretmiş olduğu -*Mantık Bilimi*nin dışındaki- tarihsel momentleri birbirine karıştırmaktadır. *Düşünce*nin kendi özsel formuna kavuşması ile maddi gerçekliğin *kavram*ına ulaşmasının tarihsel uğrakları arasındaki bir karıştırmadır bu. Hegel büyük bir utkuyla *düşünme*nin kendi içselliğine çözülmesinin diyalektiğini tüm Varlıksal belirlenimler için de geçerli ilan etmiş ve bunu göstermeyi istemiştir:

> "*Anlama yetisi* diyalektiğe karşı ne denli direnirse direnşin, gene de onun varlığının yalnızca felsefi bilinç için söz konusu olduğu düşünülmemelidir; tersine, diyalektiğin tüm başka bilinç biçimlerinde ve *genel deneyim alanında da*[299] işlediği görülür. Bizi çevreleyen her şey diyalektiğin bir örneği olarak görülebilir. Biliriz ki *sonlu* herşey, sağlam ve enson olmak yerine, tersine değişebilir ve geçicidir ve bu ise sonlunun diyalektiğinden başka bir şey değildir... Diyalektik kendini doğal ve tinsel dünyaların tüm tikel alan ve şekillerinde geçerli kılar. Örneğin gök cisimlerinin deviniminde bu böyledir, bir gezegen şimdi belirli bir yerde durur, ama bu *kendinde* bir başka

---

[298] "Felsefe, *özsel olmayan* belirlenimleri değil, ama *özsel oldukları* ölçüde belirlenimleri irdeler, onun öğesi ve içeriği soyut olan ya da edimsel olmayan değil, ama edimsel olan, kendi kendisini koyan ve kendi içinde dirimli olandır, kendi Kavramı içindeki dış-varlıktır" (Hegel, 1986:46).

[299] Yine aynı satırlarda Hegel, diyalektiğin tüm varolanlardaki geçerliliğini bir kez daha vurgular: "Genel olarak, tüm devimin, tüm yaşamın ve edimsellikteki tüm etkinliğin ilkesi diyalektiktir" (Hegel, 2004:154).

> yerde olmaktır ve bu başkalığını devinerek varoluşa getirir. Yine fiziksel öğeler de kendilerini diyalektik olarak tanıtlarlar ve meteorolojik süreç onların diyalektiğinin görüngüsüdür. Tüm başka doğa süreçlerinin temelini oluşturan ve böylece aynı zamanda Doğanın kendi ötesine geçmesini sağlayan yine aynı ilkedir. Diyalektiğin tinsel dünyada ve özellikle tüzel ve törel alanlardaki bulunuşunu örneklemek için burada gerekli olan şey yalnızca, genel deneyimin gösterdiği gibi, bir durumun ya da bir eylemin aşırısının nasıl karşıtına döndüğünü anımsamaktır" (Hegel, 2004:155-6).

Doğada, tarihte, siyasette, hukukta -ve hukuk aracılığıyla ahlaklılıkta-, mantığın tüm diğer alanlarda geçerli olan ruhu olarak kavradığı *soyut, diyalektik* ve *Spekülasyon*un iş başında olduğunu düşünen Hegel, bu alanlarda dahi aslında *düşünce-belirlenimleri*nin tarihsel momentlerinin bir sergilenişinden ayrılmadı. *Tarih Felsefesi*nin son paragrafında "yalnızca Kavramın ilerleyişini irdeledik ve halkların mutluluklarını, serpilme dönemlerini, bireylerin güzellik ve büyüklüklerini, yazgılarına üzüntü ve sevinçlerinde bağlanan ilginçliği daha yakından betimlemenin çekiciliğini yadsımak zorunda kaldık" (Hegel, 2010:330) derken felsefenin işini "*idea*nın parıltısını" izlemek olarak belirler ve "felsefe dolaysız tutkuların edimsellikteki bıkkınlık verici devimlerinden geriye, irdelemenin dinginliğine çekilir" ifadesiyle kendi çalışma uzamını açıkça deklare eder. Fakat bu deklerasyonun biçimsel yanı içerikle örtüşmeye başladığında, [mantıksal] *düşünce-belirlenimleri*nin aklın kendi özselliğine ve içkinliğine, *Kavram*ına ulaşması aracılığıyla geri dönüşü ile yukarıda saydığımız tekil uzamların *düşünce-belirlenimleri*nin formunun birbirine karıştığı bir *son* düşüncesinin belirsizliği ortaya çıkar. Çağını, aklın tüm yetkelerden kurtulma ve kendisinin dışındaymış gibi gözükenleri de kendine mülk edinerek aşma çağı olarak gören Hegel, tekil alanlarda da bu kendine-dönmenin emarelerini görmek istediğinde, Aklın kendini meşrulaştırma edimi ile tarihsel içeriğin kendini meşrulaştırması arasında hızlıca bir paralellik kurulması için yorumcularına bolca malzeme sağlar. İşte bu anlarda Marx, Korsch ve birçok marksistin, idealist diyalektik ile marksist diyalektiği birbirinden ayırmak amacıyla bu *son düşüncesi*ne karşı çıkışları belirir.

Fakat burada açıkça belirtilmelidir ki Hegel, diyalektiğin kesintisizliğinden emin olsa da, *Anlama yetisi*nin diyalektik aracılığıyla dolayımlanmış daha yüksek bir belirlenimi olan *spekülatif düşünce*sinin, kendi tarihsel ürünlerini *soyut evrensellik* olarak saptadığını yadsımaz ve bunları da tarih, hukuk, siyaset ve ahlaklılık gibi alanların ilerleyen açınımının momentleri olarak kavrar. Bu yanıyla felsefenin baykuşu, hayatın devinimi karşısında geç kalıyorsa da ancak bu belirlenimler aracılığıyla kendini kavrar. Bu momentlerde ortaya çıkan son belirlenim kimi zaman gerçekten sondur -düşünce belirlenimlerinin mantıksal hareketinde aklın dışsallıktan kendi içine dönmesinde olduğu gibi, kimi zaman da -tekil alanlarda olduğu gibi- ancak *tarihsel bir momentin sonu*dur. Ve Marx düşünce belirlenimlerinin sonu sayesindedir ki, *sonlu*nun farkına varır ve tekil alanlardaki *düşünce belirlenimleri*nin gerçek hareketinin diyalektiğine doğru çekilir. Bu çekilme yalnızca *düşünce belirlenimlerinin* dizgesini kendine uğraş olarak alınan felsefenin aşılması olarak kavranır. Marx söz konusu felsefenin aşılması gerektiğini düşünürken aklında Hegel'in bu anlamda tanımladığı bir felsefe vardır ve felsefenin bu biçimini yadsımak bir yana, felsefenin Hegel'deki bu tanımlanışını kelimesi kelimesine kabul eder.

Fakat bu kabulde, onun aşılmasının ya da *gerçekleşmesi*nin olanağı da ortaya çıkar. Her ne kadar *düşünce-belirlenimleri*nin tarihsel hareketinin diyalektiği, Platon'dan başlayarak Hegel'e gelene kadar bir yandan düşünmenin tüm varlığın uzamındaki etkinliğine doğru genişlemiş diğer yandan da içkinleşme aracılığıyla kendisine dışsal tüm yetkeleri kendi ürünü olarak tanıyıp rasyonelleşmişse de felsefenin dışındaki alanlarda, forma değil ama içeriğe odaklanmış *düşünce*nin diyalektiği, yapısal nedenlerin belirleniminde rasyonel bir gelişme göstermemiştir. Bu alanlarda *Kavram* olarak tanınan ve *aklın* bir sonucu olarak görülen tüm gelişmeler Marx için -kolektif öznelik konumlarının mücadelesinin diyalektiğinde görünür kılınan- *zor*un sonucudur.

Değerlendirme:

Diyalektik; Hem Ana Hem Baba Hem Ebe Hem de Çocuk

> "Ekonomi politik, biri üreticinin kendi emeğine, diğeri başkasının emeğinin sömürülmesine dayanan çok farklı türdeki iki özel mülkiyeti ilkesel düzeyde birbirine karıştırır. İkincisinin sadece ilkinin doğrudan karşıtı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, yalnızca onun mezarı üzerinde boy verdiğini unutur" (Marx, Kapital, 1867).[300]

Lenin, *Felsefe Defterleri*'nde "Hegel'i materyalist olarak okumayı öğrenmek gerekir" derken aklında sadece Marx'ı hatırlatmak vardı. Büyük bir mücadele içindeydi ve karşısında sadece Çarlık Rusyası değil Rusya devrimci hareketinin -bizzat kendi arkadaşlarının, yoldaşlarının da içinde olduğu- birçok unsuru da bulunuyordu. Kararlarını ne salt kendinden aldığı bir yetkeyle ne de arkadaşlarının oyları aracılığıyla uygulamaya sokması mümkün değildi. İkna edici daha köklü bir dayanağa ihtiyacı vardı. Bu yıllar boyunca -özellikle 1890'dan başlayarak- onlarca broşür, makale ve kitap yazdı. Yazıların konuları oldukça farklı ve geniş bir uzama yayılıyor olsa da tüm metinlerinde görülen ortak bir payda dikkat çekiciydi. Konjonktürel ve stratejik tartışmalarla teorik, özellikle de felsefenin terminolojisinin iç içe geçtiği bir tarz söz konusuydu. Tüm dünyada büyük bir çılgınlıkla, ilkelerden oluşan bir öğretiye dönüştürülen marksizme karşı *Marksizmin Bir Karikatürü ve Emperyalist Ekonomizm* ile *Emperyalizm, Kapitalizmin*

[300] Marx, Karl, *Kapital I,* çev. Mehmet S., Nail S., Yordam Yayınevi, İstanbul, Kasım 2011, s.731.

En Yüksek Aşaması aynı yıl içinde, 1916'da yazılmıştı. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı ve dünya savaşı konusundaki tartışmalarda emperyalizmi, iktisadi yapının (yalnızca) motive ettiği ama ona *dışsal bir şeymiş gibi* ele alan tutumları[301] Lenin şu şekilde eleştiriyordu:

> "Meta üretiminde emeğin karşılığının elde edilmesi olanaksızlığını nasıl kanıtlarız? Ekonomik tahlil yoluyla. Ekonomik bir tahlil, bütün öteki tahliller gibi, 'mantık çelişkileri'ni dışarıda tutar, ekonomik kategorileri ve *yalnızca* ekonomik kategorileri (genel olarak 'toplumsal kategoriler'i değil) dikkate alır ve onlardan hareket ederek emeğin karşılığının elde edilemezliği sonucuna varır. *Kapital*'in birinci bölümünde politikadan, politik biçimlerden ya da 'toplumsal kategoriler'den bir kez bile söz edilmemiştir: Tahlil *yalnızca* ekonomik görüngülere, meta değişimine, onun gelişimine özgü tutulmuştur. Ekonomik tahlil, -söylemenin gereği bile yok, "mantıklı" savlar aracılığıyla meta üretiminde emeğin karşılığının elde edilemez bir şey olduğunu ortaya koyar" (Lenin, 1991:32).[302]

Lenin, bu tartışmalarda kullandığı formun elbette diyalektik olduğunu biliyordu; referansı Marx'ın *Kapital*'ine vermiş olsa da bu tartışmalardaki ard-alanını 1895-1916 yılları arasında tutmuş olduğu Hegel okumalarından notlar oluşturuyordu. Daha sonra *Felsefe Defterleri* başlığıyla basılan bu notlarda Hegel'den alıntılanmış pasajların

---

[301] Lenin burada özellikle Kautsky ve Kievski'nin bu yönelimin başat görünümleri olduğunu söyler: "Sol'la tartışmasında Kautsky, emperyalizmin 'yalnızca bir dış siyaset sistemi' (yani ilhak) olduğunu ve kapitalizmin gelişmesinde belli bir ekonomik aşamayı ya da erişilen düzeni emperyalizm diye tanımlamanın yanlış olduğunu söylüyordu"; "Kievski emperyalizmi dış siyaset sistemi olarak ilan ediyor" (Lenin, 1991:34).

[302] Lenin'in Kievski'ye yönelttiği bu eleştirinin formca tıpatıp benzeri, Genç Hegelciler'in hocalarının mirası hakkındaki tartışmalarındaki tavırlarına karşı, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım* başlıklı doktora tezinde Marx tarafından, 1841 yılında yapılmıştır. *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Genel Ayrım* başlığını taşıyan tezin birinci bölümünün dördüncü alt başlığından günümüze sadece bu kısımla ilgili notlar kalmıştır; yukarıdaki söz konusu eleştiri de bu notlar içinde yer almaktadır: "Bir filozofun şu ya da bu uyuşmaya bağlı olarak şu ya da bu biçimde tutarsız görünmesi olanaklıdır, filozofun kendisi bunun bilincinde olabilir. Ama, bilincinde olmadığı şey, görünen bu uyuşmaların olanağının, ilkesinin noksanlığı içinde ya da noksan kavranış içinde en içsel kaynağını taşımasıdır. Dolayısıyla bir filozofun görüşleri gerçekten uyuşuyorsa, öğrencileri *onun içsel ana düşüncesinden hareketle,* filozofun *kendisinin ne tür örtük bir bilinç taşıdığını* açıklamalıdırlar. Böylece, bilinçteki bir gelişme olarak ortaya çıkan şey aynı zamanda bilgide bir ilerleme olur. Filozofun kendine özgü bilinci suçlanıyor değildir, onun temel bilinç biçimi, belli bir kimlikte ve belli bir anlam yüklenerek kurulmakta, böylece de aynı zamanda onun *dışına* çıkmış olmaktadır" (Marx, 2001:53).

birçoğunun yanına "işte bu", "harika", "tam da yerinde", "mükemmel" vb. notlar düşülmüştü. Emperyalizmle ilgili tartışmalardan bir sene önce de Lenin *Diyalektik Sorun Üzerine* başlıklı makalesini yayınlamıştı. Bu metin boyunca da Lenin'in temel ilgisi birbirine dışsalmış gibi duran karşıtlıkların tek ve aynı sürece içkin fenomenler olmasına yönelmişti; Marx'ın yukarıda alıntılanmış olan pasajındaki, birbirine karşıt ve dışsalmış gibi gözüken iki özel mülkiyet biçiminin tek ve aynı sürecin belirlenimleri olması gibi.

Elbette Marx'ın ilgisi sadece, sürecin, kendisine içkin bir biçimde üretilmiş olmasına değil, bu *içkin-öteye-geçiş*in, Kavramsal olanı nasıl ürettiğine de odaklanıyordu. Toplumsal üretim sürecinin nasıl incelenmesi gerektiği sorusu gündeme geldiğinde Marx, ilk olarak şaşırtıcı gibi gelse de "somut insanlar tarafından yapılan üretme eyleminin *kendisi* hareket noktası olarak alınamaz" diyecektir. Keza bu üretimin, 'genel olarak üretim'den ayrı bir biçimde anlamlı bir *olay* olarak kavranabilmesi için hangi ön-varsayımların yeniden-üretimi olduğunun anlaşılması gerekliliğinde ısrar edecek olan Marx "üstelik [bu ön-varsayımların] ilk aşamada henüz toplum tarafından üretilen varsayımlar olarak değil, tarihi-toplumsal niteliği göz ardı edilip, düpedüz veri alınan soyut ilkeler olarak" (Marx, 2008:118) incelemenin nesnesi olacağını ifade eder. Çalışmamızın bir sonraki bölümünde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz bu tespitler Hegelci yöntemin *soyut, diyalektik* ve *spekülatif* olarak tanımladığı, mantıksalın üç biçiminden bir an olsun ayrılmaz. *Soyut*ta karşılık bulan *anlama yetisi*nin tespitleri Marx tarafından *gerçek somut*un tespiti olarak ele alınırken, yine *tarihin belirli bir aşamasındaki anlama yetisi*nin tespitleri olarak ortaya çıkan *spekülatif* olan ise *düşüncedeki* somut olarak ele alınacaktır. O halde *diyalektik,* gerçek somutun düşüncedeki somuta dönüşmesini sağlayan dolayımlama süreci olarak gerçekliğin ona içkin olan bileşenlerini ve ilişkiselliğini -gerçeklikte (fakat gerçeklikle ilgili diyalektik hareketin Marx ve Hegel diyalektiği arasındaki genel ayrımı oluşturduğu unutulmadan) ve düşüncede- kuran hareketin adı olarak Marx tarafından sahiplenilir. Böylece *Büyük ve Küçük Mantık* boyunca betimlenen diyalektiğin formunun Marx tarafından tam olarak sahiplendiğini görürüz.

Fakat söz konusu sahiplenme sadece *Büyük ve Küçük Mantık*'la sınırlı kalmayacaktır ve böyle bir sahiplenme Marx'ın diyalektiğinin neden diyalektiğin diyalektik gelişiminde yeni bir moment oluşturduğunu da açıklamaz, keza sadece, diyalektiğin uygulanacağı nesnenin değişmesi *niteliksel* bir farklılaşmayı değil ancak *niceliksel* bir çoklaşmayı ifade eder gibi gözükür -sadece gözükür; çünkü *içerik* ve *biçim* birbirinden ayrı dışsallıklar olarak değil, içeriğin biçimi belirlediği bir formda birbirleriyle ilişkili olarak görülürler. Bu nedenle yüzümüzü *Tinin Fenomenolojisi*'indeki bilincin diyalektiğine dönmemiz gerekir. Açıktır ki *Grundrisse* ve *Kapital*'deki yönteminden anlaşılan, *düşünce-belirlenimleri* olarak bilinç biçimlerinin tarihsel diyalektiğine Marx'ın bir itirazı yoktur; aynı biçimde *Felsefe*nin bu bilinç biçimlerinin son ve en yüksek momentini oluşturmasına da. Felsefenin sonu kavrayışı Marx'ın değil Hegel'in tespitidir; Marx'ın ilgisi onun ne aracılığıyla nasıl aşılacağına odaklıdır. Tözün aynı zamanda özne olarak kavranmasının Marx'taki sonucu tözün Hegel ile ancak biçimsel inşa sürecinin formunun saptanmış olmasıdır. O halde bu inşa sürecinin sürekliliği *Özne*nin şimdiki tarihsel pratiğinin sürekliliğine ve bu sürekliliğin almış olduğu biçimin değiştirilmesine bağlıdır ve bu yüzden "Nesnel [*gegenständliche*] hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu -bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Diesseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur" (Marx&Engels, 1999:26) diyecektir Marx. Aynı döneme eşlik eden ve Marx'ın doktora tezinden itibaren başlayan 'felsefenin gerçekleşmesi' ya da 'felsefenin sonu' temaları da bu bağlam içinde daha yüksek bir bilinçlilik formu olarak kuruculuk iddiasındaki *politika*nın, felsefenin yerini alması olacaktır. Felsefenin sonu, felsefenin yadsınması değil, onun politika aracılığıyla kapsanarak aşılmasıdır. Bizim iddiamıza göre, böylece -çalışmamızın son bölümünün tartışmalarını oluşturacak biçimde- Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki *bilinç, özbilinç, us* momentlerine *Politika* da eklenmeli ve alt momentleri ise (politikanın *düşünce-belirlenimleri* olarak) *ideal-politik, reel-politik* ve *onto-politik* olarak belirlenmelidir.

Diyalektiğin Hegel'deki temel öğelerinin ve Hegel sonrası gelişiminin yönüyle ilgili bu tespitlerden sonra Hegel diyalektiğinin, diyalektiğin diyalektik gelişimindeki yerini tespit etmek gerekir. Nasıl ki Hegel'de *Akıl* kendinden önceki tüm bilinçlilik biçimlerini kendinin tarihsel bir ürünü olarak kavrayıp dışsal yetkelerden kurtuluyorsa diyalektik de Platon ve Aristoteles'teki salt bir yöntem ya da 'sanat' olarak algılanışındaki *soyut* kavranışından Kant'taki aklın zorunlu içsel hareketine dönüşerek kurtulur ve *bir yeti olarak akıl* için *kavramsal* gelişimini tamamlar. Söz konusu Kavramsala ulaşma *son* olarak değil *belirli bir momentin sonu* olarak görülmelidir. Çünkü bu bölümde de belirtildiği üzere *anlama yetisi* soyut belirlenimliliğini aşmak üzere kimi zaman *spekülatif* gibi gözüken bir mantıksal biçimle, diyalektiğin görünür kıldığı dolayımlara bütünlük vermek suretiyle kendinin ürünlerine *Kavram* görüntüsü verir. Bu yönüyle tekil bir akıl yetisinin, kendine *dışsal* ve istediği zaman kullanabileceği *olumsal* bir yöntem olarak kavradığı diyalektiğin kendine *içkin* ve *zorunlu* bir edim olduğunu kavraması, diyalektiğin sadece belirli bir zaman ya da mekân için *kavram* görünümünde kendini sunması olarak ortaya çıkar.

Bu ortaya çıkış elbette ki, ancak diyalektiğin diyalektik hareketinin Kant'tan sonra devam eden gelişimi tarafından tespit edilebilir. Kant'la beraber tekil bir aklın içkin hareketi olarak kavramsallaşan diyalektik, Fichte'de tin kavramı ile birlikte türsel-kolektif aklın tarihsel gelişiminin hareketine dönüşür. O halde şimdi de, *aklın* kendine dışsal olan yetkelerden kurtulması, bu alanda, *soyut* belirleniminden çıkıp kendi *kavramı*na ulaşması gerekir. Kant'ta bu eğilime, klasik metafiziğin doğasına ait olan sıçramaların yasaklanması ile bir yön verilmiştir. Fakat sürecin tamamen içkin olarak kavranması için bu sıçramaların da aklın kendi tarihine içkin olarak kayıtlanması gerekir. Fichte, Schelling ve Hegel vasıtasıyla bu süreç tamamlanır ve nihayet *Tinin Fenomenolojisi*'nde akla dışsalmış gibi gözüken tüm bilinçlilik biçimlerinin, aklın kendisine ulaşmasındaki momentler olduğunun saptanmasıyla bu kayıtlama gerçekleşir. Bu duruma eşlik eden diyalektiğin diyalektik gelişimi ise Kant'ta bir yeti olarak aklın zorunlu hareketine dönüşen biçime paralel olarak bu sefer Hegel'de *düşünce belirlenimlerinin* tindeki zorunlu ve içkin harekete dönüşmesidir.

Fichte'de Benin, salt kendi üretimi olan ben-olmayanla dolayımlanmak suretiyle kendi hakikatine dönen ve Hegel tarafından özneye göreli kalmakla eleştirilen diyalektik, Schelling'te madde ve doğa aracılığıyla yapısal bir nitelik kazanınca, başlangıcı ancak özne tarafından yapılan ama süreç içinde öznenin ve kolektif öznelik konumlarının üzerinde yapısal bir özellik kazanarak kendine içkin, mantıksal ve zorunlu bir hareket olarak diyalektiği yapılandırmak da Hegel'e kalır.

Fakat Fichte ve Schelling diyalektiklerinin Hegelci eleştirisinin esas sonucu *Ben* ya da *doğa* olarak tespit edilmiş ilkelerin gerçekten tüm sürecin ilkeleri olup olmadığı noktasında ortaya çıkar. Sürecin ilkesinin ancak sonran doğru speküle edilmek suretiyle ortaya çıkarılabileceğini ifade eden Hegel, doğa, *Ben* ya da toplumsal ilişkilerin dolayımlanmasının zamanın şimdisinde üretmiş olduğu yapısallığın, tarihsel olarak ilkeyi de belirlediğini söyler. Yani, baştan itibaren temel bir ilkenin tüm süreci belirlemesi anlamında doğrusal bir nedensellik söz konusu değildir. Dolayımlanma ilişkilerinin sonucunda ortaya çıkan yapısal bütünün, ilke olarak düşünülen unsurları kendisine eklemleme biçimine bağlı olarak farklı ilkeler merkezi birim olarak ortaya çıkabilirler ki Hegel bunları *moment* olarak adlandırır.[303] Bu durumda da, varolanları Varlık olarak örgütleyen temel bir ilke seçmek yerine, ilkenin salt formu ve onun *içkin-öteye-geçiş* hareketi ilke olarak belirlenir.

Böylece *içkin-öteye-geçiş* yöntemi olarak tanımlanan diyalektik, bir yeti ve türün kolektif kapasitesi olarak tindeki hareketine içsel bir zorunluluk vermek suretiyle iki temel momentini tamamlar. Fakat Hegel salt *düşünce-belirlenimlerinin* bir hareketi olarak *Mantık Bilimi* ve *Tinin Fenomenolojisi*'nde saptadığı bu diyalektiği hukuk, tarih, siyaset gibi alanlarda, gerçekliğin bir devinimi olarak da görmek istediğinde, Marx'la başlayacak olan üçüncü momente bir yol açmış olur.

---

[303] Bu tespit, bilinçliliğin ilerleyen açınımı olarak görülen *Tinin Fenomenolojisi* ile de tam bir uyum içindedir. Keza orada da uğraklar olarak ortaya çıkan tarihsel bilinçlilik biçimleri, zamanın yapısal belirleniminin *anlama yetisini* kışkırtmasının bir sonucu olarak speküle edilir ve mutlak formunda düşünülür. Ama bilinçliliğin ilerleyen açınımı, bir sonraki evrede mutlak olanı sınır olarak koyutlar.

3

3.Bölüm

DİYALEKTİĞİN *OLUMLU-"USSAL"* BELİRLENİMİ: MARX VE ONTO-POLİTİKA

- **Marx'ta Diyalektik: Dünya *Bir Dünya* Olurken**
- **Nedir Bu Onto-politika?**

Marx'ta Diyalektik: Dünya *Bir Dünya* Olurken

"Sansür mücadeleyi ortadan kaldırmaz, onu tek yönlü kılar; açık bir mücadeleyi saklı hale getirir ve ilkelere karşı mücadeleyi güçsüz ilkenin, ilkesiz güce karşı mücadelesine dönüştürür. Basın özgürlüğünün özüne dayanan hakiki sansür eleştiridir. Bu, basın özgürlüğünün kendisinden kurduğu mahkemesidir. Sansür devlet tekeli anlamında bir eleştiridir. Ne var ki eleştiri açık değil saklı, teorik değil pratik, partiler üstü değil kendisi bir parti olursa, aklın keskin kılıcıyla değil ama keyfiliğin kör makasıyla işlerse, sadece eleştirip onu uygulamazsa, kendini gerçekleştirirken yine kendini tekzip ederse ve son olarak, tek bir kişiyi evrensel bilge, mutlak emirleri rasyonel önermeler, mürekkep lekelerini güneş ışıkları, matematiksel yapıları düzenbaz silip atmalar ve kaba kuvveti kesin savlar şeklinde karıştırarak eleştirelliğini yitirirse kendi rasyonel karakterini de kaybetmez mi? (Marx, 1842).[304]

Sansür, kendine dair yanılsamalı bir soyutlama yaratır; zannedilir ki her kes sus pus edilmiştir; devlet daha yüksek düzeyde gerilimleri önlemek adına gerilimin taraflarını susturarak sükûneti sağlamıştır. Lakin sesin ve sözün yokluğu çelişkiyi sadece örter; ortadan kaldırmaz ve çelişkinin ortadan kaldırılması çelişkili taraflardan sadece birinin ortadan kaldırılması olarak gerçeklik bulur. Bunu Hegel, sivil toplum ve siyasal devlet arasındaki çelişkiyi, meclisler aracılığıyla 'çözüm'e ulaştıran *tinin* mutlak ereğiyle örterken başka bir düzeyde

[304] Marx, Karl, *Belirli Kimselerin Ayrıcalığı mı Yoksa İnsan Zihninin Ayrıcalığı mı*, Rheinische Zeitung, sayı:132, 12 Mayıs 1842, (Karl, Marx, *Basın Özgürlüğü Üzerine* içinde, çev. Ö. Kulak, K. Gülenç, Dipnot yayınları, Ankara, 2012, ss:67-81).

yapmaya çalışmıştı. Fakat gizleyenler olduğu gibi, örtüyü tamamen kaldırmak isteyenler de var elbet; Karl Heinrich Marx bunlardan biri.

Yakın Takip: Hegelci Diyalektiğin Peşinde

Marx 1839 yılında başladığı Epikouros ile ilgili çalışmalarını 1840 yılında *Epikouros Felsefesi Derlemeleri* başlığıyla yayınlamış ve bu derleme 1841 yılında yayımlaman *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım* başlıklı doktora tezinin de temel kaynağı olarak iş görmüştü. Kitapla ilgili genel yorum her ne kadar Demokritos ve Epikouros'un atomların hareketlerine dair savlarındaki 'zorunluluk' ve 'sapma'ya odaklanıldığı, bundan doğru da Marx'ın teorik yöneliminin özgürlük ve sapma kavramları eşliğinde 'özne' vurgusunun öne çıktığı bir eğilimle belirleneceğinin tarihsel bir öncülü olduğu yönündeyse de Marx'ın söz konusu metindeki özel ilgisi kesinlilkle bu görünüşün altında saklanır. Metin boyunca Marx *anlama yetisi*nin soyutlamalarıyla *aklın* diyalektik hareketi arasındaki gerilime odaklanır. Demokritos *anlama yetisi*nin sınırlarında kalan ve böylelikle de atomu tözselliği içinde değerlendirerek sınırlarını gösteren, bu yönüyle de onun belirliliğini ortaya çıkaran bir akıl yürütme formunun temsilcisi olarak görülürken, Epikouros ise atomun kendisinden çok ondaki geçişliliğe ve harekete odaklanmış olan, *soyut* belirlenimlere karşı diyalektik aracılığıyla dolayımlanarak *spekülatif* ve dolayısıyla *somut* belirlenimlerin uzamında akıl yürütüyor olarak gösterilir:

> "Atom, nitelikleri aracılığıyla kendi kavramıyla çelişen bir varoluş kazanır. O *dışsallaşmış, kendi özünden farklı bir varolma* olarak konur. Bu çelişki Epikouros'un asıl ilgisini oluşturan çelişkidir. Bu nedenle bir nitelik koyar koymaz atomun maddesel doğasının sağlamlığını kaldırmış olur[305]; aynı zamanda kendi özel çerçevesi

[305] Marx'a göre Demokritos ise, tam da Epikouros'un ortadan kaldırarak gerçek devinimi ve süreci görmek istediği yerde maddi olana takılır kalır: "Demokritos Epikouros'un tersine, Epikouros için atom kavramının gerçekleşmesi olan şeyi, zorla olan bir devinim, kör zorunluluğun eylemi yapmaktadır... Dolayısıyla Demokritos itmede, içinde başka bir şeyle her türlü ilginin yadsındığı, devinimin kendisinin belirleme olarak konduğu kavramsal durumu değil, sadece maddesel yanı, parçalanmayı ve değişmeyi yakalıyor." Yine bir sayfa sonra Marx, aynı anlama gelmek üzere benzer bir değerlendirmede daha bulunur: "Epikouros duyusal biçimde de olsa itmenin özünü, neliğini ilk kez yakalayan kişidir; oysa Demokritos sadece onun maddesel varoluşunu görmüştür" (Marx, 2001:72-3).

> içinde bu özellikleri ortadan kaldıran, buna karşı atom *kavramını* geçerli kılan belirlenimler ortaya koyar. *Bu nedenle tüm özellikleri, kendi kendileriyle çelişecek biçimde belirler.* Oysa Demokritos nitelikleri hiç bir yerde atomlarla ilgili olarak ele almaz, *kavram* ile varoluş arasında olan çelişkiyi de konu edinmez. Tersine, bütün ilgisi nitelikleri, onlardan kurulması gereken somut doğa ile ilgili olarak ortaya koymaktır. Onlar sadece görünen çeşitliliğin açıklanmasına ilişkin koyutlardır.[306] Bu nedenle atom *kavramının* onlarla bir bağlantısı yoktur" (Marx, 2001:83).

Bu mevcut yönelim yüzünden de Marx'a göre Demokritos için atomda görmüş olduğu özellikler onun içsel doğasına ait değilmiş, ama yalnızca ilineksel biçimde ona iyeymiş gibi görünüyorlar ve bu yüzden de ilgi doğrudan onun şekillerine odaklanıyor; konumda ve dizilişte sanki hiç bir şey içerilmemiş gibi düşünülüyor. Oysa Epikouros'un büyüklük, şekil ve ağırlığı atomun *kendinde* taşınan ayrımlar olarak gördüğünü bu yüzden de ilginin sürecin örgütleniş biçimine yöneldiğini düşünen Marx, "Demokritos'ta sadece görünen dünyanın açıklanması için kabul edilmiş belirlenimler bulunduğunu" ama Epikouros'un ise bu belirlenimleri ortaya çıkaran sürecin ilkesine yöneldiğini söyler (Marx, 2001:84-5). Burjuva ekonomi politiğinin sermayeyi kavrayışı ile Marx'ın sermayeyi kavrayış biçimi arasındaki farkı önceleyen ve Hegel'in *anlama yetisi* ile *akıl* arasına koyduğu ayrımı anımsatan ve de bu biçimiyle soyut belirlenimlerin dışsal ve niteliksel tespitlerini *kendinde-şey* karşısında sınır olarak belirleyen bu düşünce biçimine karşı Marx, çalışmasının son sayfasında Epikouros'un karşısına Demokritos'u ne için koyduğunu ve çabasının gerçek anlamını açığa vurur: "soyut tümellik biçimi altında bilinen *kendilik bilinci* saltık ilke olmuşsa, batıl inançlı ve özgürlükten

---

[306] Marx, Demokritos'un çeşitliliği birliğe indirgeyerek açıklama çabasını daha sonra burjuva ekonomi politiğinin ve özellikle de Ricardo'nun yöntemine benzetecektir. *Artı-değer Teorileri*'nin üçüncü cildinde, ekonomi biliminin en büyük başarılarından biri olarak görünüşteki çeşitliliği birlik olarak sunmasını gösteren Marx, bu bilimin hatasını da birliğin oluşum süreci üzerine bir kez olsun kafa yormamak olarak belirleyecektir (Marx, 1969:500). Marx'ın doktora tezi ile daha sonraki çalışmaları arasında hiç bir ilgi yokmuş gibi düşünenler, sermayeyi, 'töz görünümlü' ama aslında tarihsel olarak oluşmuş ilişkisel bir (rasyonel olmayan) 'zor aygıtı' olarak koyutlayan Marx ile onun tözselliğini mevcut 'meşru' ilişkilerin bir toplamı olarak gören ekonomi politik arasındaki farkta aynı zamanda Epikouros ile Demokritosçu düşünce biçimlerinin farkını da görebilirler.

yoksun gizem kapısı açılmış olur... Nitekim soyut-genel kendilik bilinci, ancak onları yadsıdığı zaman kendisini onaylayan nesnelerde onaylanma gücü taşır" (Marx, 2001:127).

Çalışması boyunca, tözsel olduğu düşünülenin devinimine dair tüm etkenleri ona dışsal[307] ve ilinekselmiş gibi koyutlayan Demokritos'a karşı devinimin ilkesini töze *içsel* olarak gören Epikouros'u onaylayan Marx sadece Hegelci bir kavramsal setle hareket etmekle kalmaz, Hegel'i felsefi olarak da onaylayan bir tutum takınır; neredeyse (*soyut, diyalektik* ve *spekülatif* biçimler açısından) *Mantık Bilimi*'nin bir tanıtlaması ve (bilincin *anlama yetisi*nin belirlenimlerini her defasında daha yüksek bir bilinçlilikle aşması açısından) *Tinin Fenomenolojisi*'nin bir onaylanışı[308] söz konusudur. Buradaki felsefi

[307] Marx *Rheniche Zeitung*'da yazmış olduğu birçok yazıda da Hegelci diyalektiğin usta bir uygulayıcısı olduğunu gösterecektir. Devinimi ve varolanların kendisine içkin belirlenimlerini onlara dışsal gösteren *düşünce*nin, bu belirlenimleri, sanki yapabilirmiş gibi yine dışsal şeyler aracılığıyla engellemesi çabasının bir örneği olarak gördüğü zamanındaki sansür yasasını eleştirirken, diyalektik düşüncenin Hegelci *içkin-öteye-geçiş* özelliği hep iş başındadır; "basın özgürlüğünü *bir şey* olarak gören bakış açısı, hiç değilse saflığından ötürü bir övgüyü hakeder" (Marx, 2012:92) derken, eleştirisini basın özgürlüğünün basın kavramına dışsal bir şey değil, bizzat basın sözcüğünün kavram haline gelmesini sağlayan sürecin içkin bir belirlenimi olduğu temellendirmesi üzerine kurar (Marx, 2012:67-81). Diğer yandan Demokritosçu zorunluluk ve tekrar anlayışına karşı, Epikouros'un sapma ve ilerleme anlayışları arasında yaptığı tercihin teorik yansımaları da *Rheniche Zeitung*'daki makalelerinde sık sık görünür: "Evren bilimindeki ilk keşiflerden biri dünyayı bir *mobile perpetuum* (ilk etkinin yapılmasından sonra ilk enerjisinden bir şey kaybetmeden sonsuza kadar aynı hareketi yapacağı varsayılan, teorik düzeyde kalan araçların adıdır) olarak nitelemiştir. Birçok soğukkanlı Alman, kafasına sıkıca tutturulmuş bu dar gece şapkasını almış, memleketindeki bu ebedi değişken koşullara iç çekmiş ve geleceğe dair uyarıda bulunan bir belirsizlik onları her an baş aşağı dönen bir evdeki gibi mutsuz etmiştir" (Marx, 2012:92-3).

[308] Zamanın Almanyası'nın temel felsefe tartışması, 1831'de ölen Hegel'in ardından Genç Hegelci kanatlar içinde çereyan eder. Hegel'in diyalektik yönteminin sürekliliği ve onun sepkülatif saptamalarının geçerliliği dikotomisi üzerinden yürüyen ayrılmanın kamuya görünür biçimi ise din eleştirisi üzerinden olur. Özellikle David Straus'un *İsa'nın Yaşamı,* Bruno Bauer'in 1841 yılında yazdığı *Ateist ve Deccal Hegel'e Dair: Mahşerin Boru Sesi. Bir Ultimatom* ve Feuerbach'ın yine 1841'de yayınlanan *Hıristiyanlığın Özü* metinlerinde iyice belirginleşen bu tartışma, Almanya'daki gericiliği Hegelci dizgeye referansla felsefenin bilinçlilik düzeyinden dinin bilinçlilik momentine bir geri dönüş üzerinden tartışır. Marx da doktora tezinde *Fenomenoloji*'nin bu kabulüne bağlı biçimde, *dışsallık* ve *içkinlik* tartışması bağlamında din karşıtı birçok öğeye -özellikle Antik Yunan dörtlükleri vasıtasıyla yer verir: "İnsan yaşamı göz göre göre utançla yere serilmişken, başını gökyüzündeki bölgelerden gösteren, yukardan korkunç bir gürültüyle ölümlüleri titreten din baskısı altında ezilmişken; ilk kez bir Yunanlı İnsan, ölümlü olmasına rağmen gözlerini yukarı kaldırmaya, ilk kez karşı çıkmaya cesaret etmiştir. Onu ne tanrı masalı ne gökteki şimşek ne de yıldırım gürültüsü korkuttu... İşte böylece

konum gelip geçici bir gençlik hevesi değil *Kapital*'e kadar uzanan, süreklilik arz eden bir durumdur; öyle ki *Kapital*'deki "Salt görünüş olan görünür hareketin gerçek ve içsel harekete indirgenmesi işini gerçekleştirme bilimin etkinliğine aittir." (akt, Rosen; 2012:379) gibi ifadeler, bu indirgemeyi yapan Hegelci diyalektiğin Marx tarafından sahiplenilmesinin de açık kanıtları olarak iş görürler.

Doktora tezi ile son çalışması arasında yer alan birçok çalışmada da; mesela Proudhon'un 1846'da basılan *Sefaletin Felsefesi ya da Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'ni eleştirdiği 1847 tarihli *Felsefenin Sefaleti*'nde de Marx Proudhon'u, Hegelci diyalektiğin temel alındığı bir zeminde eleştirir. Proudhon'un 1840 yılında yayınlanan ilk metni *Mülkiyet Nedir?* Üslup açısından Marx'ın övgüsüne mazhar olsa da[309] içerik açısından çok temel bir hatayla malüldür: Kantçı antinomilerin sınırında kalmak. Antinomilerin *matematiksel sınıfının* çözümsüzlüğü ve *dinamik sınıfının* da meseleye dışsal belirleycilerin eklenmesiyle çözülmesi, Proudhon'da -ancak ikinci el kaynaklardan ve çevirilerinden okuduğu ve de 'bildiğini düşündüğü' tek Alman flozofu (Marx, 1992b:178) -Kant'ın sınırlarının *mülkiyet* tartışmasına da sirayet etmesine neden olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak "[Proudhon] en önemli saydığı pasajlarda bile Kant'ın antinomileri ele alış biçimini taklit etmekte ve kişi üzerinde, Kant gibi kendisinin de, antinomilerin çözümüne, insan kavrayışının *ötesinde* kalan bir şey gözüyle baktığı, yani bu konuda kendi anlayışının karanlıklar içinde bulunduğu yolunda güçlü bir izlenim bırakmaktadır" (Marx, 1992b:178) diyen Marx,

---

bağnazlık ayaklarımızın altında yenik yatıyor, utku bizi gökyüzüne yükseltiyor" (Lucretius'tan akt. Marx, 2001:128). Yine tezinin *önsöz*ünde bu sefer *Aiskhylos*'tan bir alıntıyla Prometheus'un tanrı uşağı Hermes'e cevabına yer verir: "Benim bu berbat halimi senin uşaklığınla hiç bir zaman değişmem, açıkça bil bunu. Çünkü bence şu kayaya uşaklık etmek, Zeus Babanın sadık bir habercisi olmaktan daha iyi" (Aiskhylos'tan akt. Marx, 2001: xi). Bu tartışmadan ayrı olarak Marx *1844 Elyazmaları*'nın önsözünde *Mantık Bilimi* ve *Fenomenoloji*'yi felsefe tarihinin "gerçek bir kuramsal devrim içeren" en nitelikli çalışmaları olarak betimler (Marx, 1993a:85).

[309] Marx bu metinde Proudhon'un çalışmasını esas olarak "ekonomi politiğin kesin bir bilimsel tarihi içinde, bu kitaptan söz etmeye değmezdi bile" (Marx, 1992b:177) ifadeleriyle değerlendirir. Fakat kitabın üslubuna sinmiş olan "kutsalların kutsalı ekonomik kavramlara el atan provakatif meydan okuma, sıradan burjuva zihniyetini alay konusu yapan parlak paradoks, yok edici eleştiri, acı kinaye ve orada burada ortaya çıkan ve mevcut düzenin kepazeliklerine karşı gösterilen derin ve gerçek bir öfke, devrimci içtenlik -bütün bunlar" (Marx, 1992b:177) kitaba özel bir yer kazandırmıştır diyecektir.

Proudhon'un *mülkiyet* tartışmasının, ancak mülkiyetin tarihsel bir belirlenimi ile ilgili olsa da sanki tüm *Kavram*ının tartışmaya açıldığı hissini uyandırdığını tespit eder.[310] Böylece Hegelci diyalektiğin hem içkinlikle ilgili niteliği hem de Hegel'in özellikle vurgulamış olduğu *anlama yetisi*nin, kendine göre koşullular zincirini tamamladığını 'düşündüğü' anda ancak fenomen olarak ortaya çıkan tespitlerinin *Kavram*a mal edilmemesi gerektiği uyarısı ihlal edilmiş olur.

Marx 1844 yılında Paris'te bulunduğu bir sırada Proudhon'la kişisel olarak tanışır ve bu tanışıklığın Proudhon için, doğru dürüst bilmediği Hegel'i öğrenmesine neden olduğunu söyler.[311] Bundan sonradır ki, Marx'a göre Proudhon, *Sefaletin Felsefesi ya da Ekonomik Çelişkiler Sistemi* metninde, *Mülkiyet Nedir* çalışmasındaki Kantçı ard-alan yerine Hegelci diyalektiği kullanmaya çalışmıştır:

> "Şimdiye dek söylemiş olduklarımdan da görebileceğiniz gibi, Proudhon'un *Mülkiyet Nedir* sorusunu fiilen ilk kez yanıtlayan onun *Sefaletin Felsefesi ya da Ekonomik Çelişkiler Sistemi* oldu. Gerçekte, ekonomik incelemelerine başlaması, ancak bu ilk yapıtının yayınlanmasından sonra olmuştur; ortaya attığı sorunun sövüp

---

[310] "Bu kitabın [*Mülkiyet Nedir?*] yetersizliğini ortaya koyan bizzat kendi adıdır. Sorun o denli yanlış formüle edilmiştir ki, doğru bir biçimde yanıtlanması zaten mümkün değildi. *Antik 'mülkiyet ilişkileri', feodal 'mülkiyet ilişkileri'* tarafından ve bunlar da *burjuva 'mülkiyet ilişkileri'* tarafından yok edilmişlerdir. Demek ki geçmiş *'mülkiyet ilişkileri'* üzerindeki eleştiriyi bizzat tarihin kendisi yapmıştır. Proudhon'un ele aldığı şey, aslında bugün varolduğu biçimiyle *modern burjuva mülkiyeti*ydi. Bunun ne olduğu sorusu, ancak *'ekonomi politiğin'* bu *mülkiyet ilişkilerini iradi ilişkiler olarak* yasal ifadeleri içinde değil, gerçek biçimleri içinde, yani *üretim ilişkileri* olarak bir *bütün* içinde kucaklayan eleştirel bir tahliliyle yanıtlanabilirdi. Ama bu ekonomik ilişkilerin tümünü *'mülkiyet'*in genel yasal kavramları içinde karmakarışık ettiğinden, Proudhon, 1789'dan önce Brissot'un buna benzer bir yapıtta aynı sözcüklerle vermiş olduğu yanıtın ötesine geçemiyor" (Marx, 1992b:178).

[311] "1844'te, Paris'te bulunduğum sıra, Proudhon'la kişisel ilişki kurdum. Buna burada değiniyorum, çünkü İngilizler'in ticari mallara hile karıştırılması demeleri gibi, Bay Proudhon'un 'bozuk çıkmasından' bir ölçüye kadar da ben sorumluyum. Çoğu kez bütün bir gece süren uzun tartışmalar sırasında [tam olarak anlayamadığı için; y.n] kendisine büyük 'zarar' veren ve Almanca bilmediğinden doğru dürüst inceleyemediği Hegelciliği ona aşıladım" (Marx, 1992b:179). Bu tanışıklığa binaen Proudhon 1846'da çıkan *Sefaletin Felsefesi ya da Ekonomik Çelişkiler Sistemi*'ni, "eleştiri kırbacınızı bekliyorum" notuyla Marx'a gönderir; Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* metniyle bir kitap büyüklüğünde verdiği bu cevap hakkında, kendisinden *Social Demokrat* gazetesinden J.B. Schweitzer'in Proudhon hakkında bir değerlendirme isteyen mektubuna verdiği yanıttaki yorumu hiç de dostane değildir: "İstediği kırbacı (yazdığım *Felsefenin Sefaleti* metniyle), dostluğumuzu ilelebet sona erdiren bir biçimde çok geçmeden yedi" (Marx, 1992b:179).

saymakla değil, ama ancak modern ekonomi politiğin bir tahliliyle yanıtlanabileceğini keşfetmişti. Aynı zamanda ekonomik kategoriler sistemini diyalektik olarak sunmayı da denedi. Gelişmenin aracı olarak Kant'ın çözülmez antinomileri yerine Hegelci çelişki konulacaktı" (Marx, 1992b:179).

Fakat Marx'a göre Proudhon yine de başarılı olamamıştır. Hegelci ve 'bilimsel' diyalektiğin sırlarına bir türlü eremeyen Proudhon yine *anlama yetisinin* tarihsel *spekülatif* çıkışlarını tüm zamanın ve mekanın üzerindeki *aklın* 'tarih üstü' soyutlamaları olarak ele almıştır: "Orada, diğer şeyler yanında, kendisinin bilimsel diyalektiğin sırları içine ne denli az girmiş olduğunu; öte yandan ekonomik kategorileri ele alış biçiminde *spekülatif* felsefe kuruntularına nasıl kendisinin de katıldığını; bunları, *maddi üretimdeki belirli bir gelişme aşamasına tekabül eden tarihsel üretim ilişkilerinin teorik ifadeleri olarak açıklayacağı* yerde,[312] boş sözleriyle nasıl önceden varolan *ölümsüz düşünceler* haline dönüştürdüğünü ve bu dolambaçlı yoldan, nasıl *bir kez daha* burjuva ekonomisinin görüş açısına vardığını"[313] *Felsefenin*

[312] Marx, bu cümledeki söz konusu *tarihsizleştirme* vurgusunu Proudhon eleştirisi boyunca kullanmaya devam eder. Demokritos ve Epikouros arasındaki farkla, ekonomi politikçiler ile kendisi arasındaki farkı belirginleştirmeye yarayan bu vurgu, Hegel'in *anlama yetisi filozofları* ile kendi farkını vurgulayan belirginleştirmenin aynısıdır: *anlama yetisi*nin tarihsel belirlenimlerine *aklın* düşünce-belirlenimleri muamelesi yapmak. Marx, Proudhon'un da muzdarip olduğu, diyalektiği hakkıyla kullanamama eleştirisini ekonomi politikçiler üzerinde şöyle gösterir: "İktisatçıların tek bir işlem biçimi vardır. Onlar için ancak iki tür kurum vardır, yapay ve doğal. Feodalizmin kurumları yapay kurumlar, burjuvazininkiler ise doğal kurumlardır. Bu durumlarıyla, kendileri gibi iki tür din kuran [tanıyan] tanrıbilimcilere benziyorlar. Kendilerinin olmayan her din insan icadı, kendilerininki ise tanrıdan çıkma. İktisatçılar bugünkü ilişkilerin -burjuva üretim ilişkilerinin- doğal olduklarını söylerken, zenginliği yaratmış olan ve üretici güçleri doğanın yasalarına uygun olarak geliştirmiş bulunan ilişkilerin bugünkü ilişkiler olduğunu söylemek istiyorlar. Bundan ötürü bu ilişkiler, zamanın etkisinden bağımsız, doğal yasalardır. Bunlar her zaman toplumu yönetmekle yükümlü ölümsüz yasalardır. İşte bundan ötürüdür ki, bir zamanlar varolan tarih, bundan böyle yoktur. Tarih bir zamanlar vardı, çünkü feodalizmin kurumları içinde iktisatçıların doğal ve bundan ötürü de ölümsüz diye geçiştirdikleri burjuva toplum ilişkilerinden tamamen farklı ilişkiler buluyoruz" (Marx, 1992b: 110).

[313] Marx'a göre Proudhon sadece burjuva görüş açısının sınırlarında dolaşmakla kalmaz aynı zamanda burjuva toplumun devamlılığını sağlayacak bir öneriler bütününü devrimci bir dönüşüm olarak sunma hatasına da düşer. *Felsefenin Sefaleti*'inden bir sene sonra, bu sefer *Komünist Manifesto*'da Marx Proudhon'u 'Burjuva Sosyalizmi' başlığı altında eleştirir: "Burjuvazinin bir kesimi, burjuva toplumun varlığının devamını sağlamak için, toplumsal hoşnutsuzlukları gidermek ister. İktisatçılar, insanseverler, insanlıkçılar, işçi sınıfının durumunu iyileştiriciler, hayır işleri örgütleyiciler, hayvanlara eziyet edilmesini önleme derneklerinin üyeleri, ılımlılık bağnazları, akla gelebilecek her türden gizli reformcular, bu kesimlere

Sefaleti metniyle gösterdiğini düşünen Marx, Hegel'in Kantçı kategorilerin tarihi olmayan bir şekilde verili olarak düşünülmesinden dolayı *kendinde şey* sınırında kalmasını eleştirmesinin biçimce aynısını, bu sefer ekonomi politik içinden Proudhon'a uygularken[314] Hegelci diyalektiğin 'bilimsel'[315] kullanılışından bir an olsun ayrılmaz.

Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nin ikinci ana bölümü olan *Ekonomi Politiğin Metafiziği*'nde Proudhon'un "Fransızları, yüzlerine *yarı-Hegelci* tümceler fırlatarak korkutmak istediğini" söylerken, "Hegelcilik konusunda M. Proudhon'un pervasızlığı bizde de olsaydı" (Marx, 1992b:96-7) ifadeleri ile cümlelerine başlarken ya da "M. Proudhon'un Hegel'in diyalektiğini nasıl en bayağı ölçülere indirgediğini ileride göreceğiz" ifadelerini kullanırken her zaman Hegelci diyalektiğin özgül biçimiyle bu diyalektiği kullanma iddiasında olanların onu dönüştürdüğü biçimi birbirinden ayırır. Kitap boyunca bu ayrım sürekli tekrarlanan bir temadır; "M. Proudhon'un, dili dışında, Hegel'in diyalektiğinin kırıntısına olsun sahip olmadığını" söyleyen Marx, "[Proudhon'un] Hegel'in diyalektiğini ekonomi politiğe uygularken onda ne gibi değişiklikler yaptığını" tartışmaya açar. Marx'ın tespiti, Hegelci diyalektiği uygularken bile, Proudhon'un kafasında Kantçı antinomilerin olduğu ve bu nedenle de *anlama yetisi*nin

---

girerler. Sosyalizmin bu biçimi, üstelik eksiksiz sistemler haline de getirilmiştir. Bu biçime bir örnek olarak Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'ni anabiliriz" (Marx&Engels, 1997: 49).

[314] "M. Proudhon, *çelişkiler sisteminin* yüksekliklerini ölçmek için gösterdiği bütün çabalara karşın, ilk iki basit tez ve antitez basamağından ötesine hiç bir zaman ulaşamamıştır; ve bunlara bile ancak iki kez tırmanmış ve bir defasında da sırtüstü yere düşmüştür" (Marx, 1992b: 100). Çalışmamızın daha sonraki sayfalarında, mevcut belirlenimleri meşru veriler olarak görmenin Hegel'in de en temel hatası olduğu ve bu sayede Marx ile Hegelci diyalektiğin birbirinden nasıl ayrıldığı temel tartışmamız haline gelecektir.

[315] Marx ile ilgili olarak, bilim kavramını sık sık kullanmasına referansla önce (her ne demekse) "bilimci" ve buradan da muazzam bir sıçramayla "pozitivist" sıfatlarını kullanan *zayıf düşünme*nin bilimum temsilcilerini burada tartışmaya açmak yersizdir. Keza hem Hegel hem de Marx, bilimi deneye ve onun sonuçlarının kesinliğine odaklamış bu düşünce akımlarını *anlama yetisi*nin soyutlama düzeyine bile ulaşamamış olmakla suçlarlar. Bunun yanında Marx'ın *bilim kavramı* tamamen Hegelcidir; konusunun içkinliğine ve mantıksal örgülenişinin bütünle ilişkisi yoluyla sunuluşuna dayanır. Öyle ki *Grundrisse* ve *Kapital*'deki *gerçek somuttan düşüncedeki somuta* doğru yol alan bilim faaliyeti tamamen Hegelci diyalektiğin özgüllüğü içinde sunulur ki böyle bir bilim anlayışını 'bilimci' ya da pozitivist' ifadeleri ile tanımlamaya çalışmak ancak, 2000'ler Türkiye'sinin bilişsel kapasitesinin görünümleri olan akademinin 'niteliği'nde ve medyatik 'entelektüelleri'nde dile gelebilir.

sınırlarında kaldığıdır. Ekonomi politiğin görünümleri arasındaki çelişkiyi *iyi* ve *kötü*nün karşılıklı ve eş zamanlı karşılaşması olarak algılayan Proudhon işçi kooperatiflerinin kullanacağı sınırsız ve faizsiz krediler aracılığıyla yeniden düzenlecek olan üretim ve mübadelenin *kötü*nün tasfiyesine yol açacağını düşünmektedir. "Proudhon için diyalektik hareketin iyi ile kötü arasındaki dogmatik ayrımın koyutlanmasından" başka bir şey olmadığını söyleyen Marx gerçekteki diyalektik hareketin ise "iki çelişik yanın bir arada varolması, bunların gerilimleri ve yeni bir kategori içinde eriyip kaynaşması olduğunu" (Marx, 1992b:103) bu yönüyle de Proudhon'un diyalektiği kesintiye uğrattığını ifade eder ve Proudhon'dan bir alıntıyla bu iddiasını temellendirir: "Bütün düşünceler mutlak akılda... eşit ölçüde basit ve geneldirler... Gerçekte bilgiye, ancak düşüncelerimizi *basamaklaştırmakla* ulaşırız. Ama gerçeğin kendisi bu diyalektik simgelerden bağımsızdır ve zihinlerimizin bileşimlerinden arınmıştır" (Proudhon'dan akt. Marx, 1992b:104). Diyalektiği uygulama alanına sokmak zorunda kalınca Proudhon'un "aklının buna yetmediğini" söyleyen Marx böylece "Proudhon'un diyalektiğinin, Hegel'in diyalektiğine ters gittiğini" (Marx, 1992b:105) ve bu yönüyle de *Mülkiyet Nedir*'deki Kantçı diyalektiğe geri döndüğünü ima eder. Marx, Proudhon'un ifadelerine karşılık, diyalektiği bu şekliyle kullanmanın zorunlu olarak sürece dışsal, "sınırsız ve faizsiz kredi" gibi, ekonomi politiğin diyalektiğine içkin olmayan kategorilerin *sentez* biçiminde sürece 'tıkıştırılması' sonucunu getirdiğini ve bu yönüyle de Kant'ın antinomilerinde gerçekleşen ontolojik düalizmi -Hegelci diyalektikten geriye dönüş olarak- tekrar ürettiğini söyler:

> "Ekonomi Politiğin metafiziği, artık sırrını bildiğimiz bir tür [Kantçı] dönüşle, burada birden bire bir [Kantçı] *kuruntu* haline gelmiştir! Şimdiye dek M. Proudhon hiç bu denli doğru konuşmamıştı. Gerçekten de, diyalektik hareket sürecinin, kötünün karşısına iyi olanı çıkarma, kötüyü tasfiye etmeye yönelen sorunlar koyma ve ötekine panzehir olsun diye bir kategoriyi donatma basit sürecine indirgendiği *andan beri,* kategoriler bütün kendiliğindenliklerinden yoksundurlar; düşüncenin 'işlemesi sona erer', içinde yaşam kalmaz. Artık ona durum aldırılmaz ya da kategorilere ayrıştırılmaz. Kategorilerin sıralanmaları bir tür basamak haline gelmiştir. Diyalektiğin mutlak

> aklın hareketi olma durumu son bulur. Artık onlarda herhangi bir diyalektik yok olsa olsa *saf ahlak* vardır" (Marx, 1992b:104).

Bu nedenle "tarihin gerçek hareketini izleme yeteneğinden yoksun olan Proudhon'un, diyalektik olduğunu küstahça iddia eden bir hayalet yarattığını" söylerken Marx,[316] her daim Hegelci diyalektiğin konumundan konuşur.[317]

---

[316] Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* metnine karşı yapılmış olan bu sert eleştirilerden *Mülkiyet Nedir* metninin de payına düşeni aldığını yukarıda gördük. Fakat *Felsefenin Sefaleti*'nden yalnızca iki sene önce, Engels'le birlikte 1845'te yazılan *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* başlıklı metinde, *Edgar Bauer*'in Proudhon'un *Mülkiyet Nedir*'ine yönelttiği eleştirilerin de, bu sefer Proudhon'u savunmak için aynı sertlikte cevaplanması şaşırtıcı görünebilir. Fakat yukarıda bir dipnotta da belirttiğimiz üzere Marx, bu eserin tüm sorunlarının yanında özel mülkiyete karşı takınmış olduğu saldırgan tavrın oldukça önemli bir tarihsel başarı olduğunu söylemekte ve burjuvazinin 'evrensel' kategorilerinin aslında evrensel olmadığını göstermenin, onlar üzerine bir şüphe düşürmenin örneklerini sergilediğini söylemektedir: "Proudhon bir bilinçsizliğe kesinlikle son vermiştir. İktisadi ilişkilerin *insansal görünüş*ünü ciddiye almış ve bunu onların *insandışı gerçekliğ*inin açıktan açığa karşısına koymuştur. O bu ilişkileri onlar üzerine edinilen fikirde ne iseler gerçeklikte de o olmaya, ya da daha doğrusu bu fikirden vageçmeye ve gerçek insandışılıklarını itiraf etmeye zorlamıştır" (Marx&Engels 2003a:54). Marx, Edgar Bauer'e karşı *Mülkiyet Nedir*'i savunurken daha da ileri gitmiş ve "yapıtı Fransız proletaryasının bilimsel bir bildirgesi ve bu nedenle herhangi bir *eleştirel eleştirici*nin ipe sapa gelmez başyapıtından bambaşka bir tarihsel anlama sahip" (Marx&Engels, 2003a:65) olarak nitelendirmiştir. Fakat bunun yanında *Felsefenin Sefaleti*'ndeki eleştirilerin örtük biçimleri de bu metinde yer almıştır: "Proudhon iktisadi yabancılaşmayı iktisadi yabancılaşma çerçevesinde kaldırır" (Marx&Engels, 2003a:66) ve "her bilimin ilk eleştirisi, savaştığı bilimin bazı önvarsayımlarının zorunlu tutsağıdır" (Marx&Engels, 2003a:52) ve de "onun [Proudhon'un] ekonomi politik eleştirisi henüz ekonomi politik önvarsayımlarının tutsağı olduğu için, nesnel dünyanın kendisinin yeniden sahiplenilmesi, *elde bulundurma*nın ekonomi politikte büründüğü biçim altında tasarlanmış kalır" (Marx&Engels, 2003a:66) ifadeleri, daha sonraki eleştirinin de temel taşları olarak kalmıştır. Marx'ın Proudhon karşısındaki yumuşak tavrı daha sonra Lenin'in de ilgisini çekmiş ve kendi *Felsefe Defterleri*'ne şu notu düşmüştür: "Marx'ın Proudhon karşısındaki tonu bazı çekinceler barındırmasına karşın oldukça övücüdür" (Marx&Engels, 2003a:356).

[317] 1846 yılının Aralık ayında yazılmış bir mektuptan alıntılanan bu cümleler, kendisinden Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* kitabı hakkında bir değerlendirme isteyen P.V. Anenkov'a yazılmış cevap mektubunda yer almaktadır. Hegelci diyalektiği kullanmayı bir türlü öğrenemediğini söylediği Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'nin, *Mülkiyet Nedir* metnine yapılmış bir tür "Alman Felsefesi yaması" olduğunu düşünen Marx, Proudhon'un Genç Hegelciler'de (özellikle de onların sağ kanadında) cisimleşen "güçsüz bir Hegelciliğe sığındığını" ifade eder. (Marx, 1992b:163-4). Bunun yanında söz konusu mektupta, yukarıda da vurguladığımız, Hegel'in, Kant'ın sınırı olarak belirlediği ve *anlama yetisi*nin kimi tarihsel belirlemelerini tarihsiz-*soyut evrensel* haline dönüştüren soyutlamanın Proudhon'un da sınırı olduğu belirtilir: "Ekonomik kategorilerin gerçek ilişkilerin soyut ifadelerinden ibaret olduklarını ve ancak ilişkiler varoldukça geçerli olacaklarını kavrayamayan M. Proudhon, bundan ötürü bu ekonomik kategorileri yalnızca belirli bir tarihsel gelişmenin, üretici güçlerdeki belirli bir gelişmenin

18 Brumaire: Gerçekle Sınanan Diyalektik

Diyalektik kavramının bir kere bile geçmediği, Hegel'in adının ise sadece kitabın ilk cümlesinde bir kere anıldığı *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,*[318] Hegelci diyalektiğin hayranlık verici bir uygulamasını ve bu diyalektiğin materyalist özünün sergilendiği muazzam bir analizi içerir. 1848 Şubatı ile başlayan *ikinci cumhuriyet* döneminin Aralık 1851'de Napoleon Bonaparte'ın yeğeni Louis Bonaparte'ın darbesiyle bitişine kadarki zaman dilimini değerlendiren 1852 tarihli metin, aynı dönemde yazılan Victor Hugo'nun *Küçük Napoleon*'u ve Proudhon'un *Hükümet Darbesi*'nden kendini, diyalektiği kullanması ile ayırır. Victor Hugo'yu olayı "duru gökte çakan bir şimşek gibi", tüm tarihsel bağlamından kopuk biçimde kavramakla ve Proudhon'u da olayın tarihsel gelişimine inmek istemekle birlikte bunu darbenin bir savunusuna dönüştürmekle suçlayan Marx,[319] kendi çalışmasının

---

tarihsel yasaları olarak değil de, ölümsüz yasalar olarak gören burjuva iktisatçılarının yanılgılarına düşmektedir. Böylece politik-ekonomik kategorileri gerçek, geçici, tarihsel, toplumsal ilişkilerin soyut ifadeleri olarak göreceğine, Mösyö Proudhon mistik bir tersyüz edişle, gerçek ilişkilerin içinde yalnızca bu soyutlamaların ürünlerini görmektedir" (Marx, 1992b:169).

[318] 1789 Fransız Devrimi'nin onuncu yılında, 9 Kasım 1799'da (*Brumaire* ayının 18. günü) bir darbeyle iktidarı ele geçiren Napoleon Bonaparte 1804 yılında imparatorluğunu ilan ederek *Birinci Cumhuriyeti* sona erdirir. 1814'te sona eren Napoleon döneminin ardından 1814-30 yılları arasında Bourbonlar ve 1830-48 yılları arasında da Orleanlar krallığı tekrardan restore ettiler. Büyük toprak mülkiyetine dayalı bir aristokrasinin hükümranlığını temsil eden Bourbonlar 1830 *Temmuz Devrimi* ile yıkıldığında yerlerini bu sefer ticaret burjuvazisi ve mali aristokrasiyi temsil eden Orleanlar'a bırakmışlardı. Fakat aynı süreç ticaret burjuvazisine karşı sanayi burjuvazisinin de öne çıkmaya çalıştığı ve bu nedenle 'koruyucu gümrük' gibi kimi uygulamaları savunduğu bu anlamıyla da işçi sınıfı ile yanyana gelebildiği bir ittifaklar ağının da ortaya çıkmasını sağlar. İşçi sınıfının başını çektiği 1848 ayaklanmaları ile devrilen Orleans dükü Louis Philippe'den sonra parlamenter cumhuriyet tekrar ilan edilir ve Fransa'nın *İkinci Cumhuriyet* dönemi başlar. Mecliste büyük toprak mülkiyeti, işçi sınıfının temsiliyeti olarak sosyal cumhuriyetçiler, radikal küçük burjuvaziyi temsilen demokratik cumhuriyetçiler ve burjuvaziyi temsilen de parlamenter cumhuriyetçiler bulunmaktadır. Bu çeşitliliğin yarattığı gerilim bir kurucu meclis aracılığıyla aşılmak istense de devrimin yavaşlaması ve burjuvazinin hegemonyasına girmesine karşı işçi sınıfı 1848 Haziranında tekrar ayaklanır ve bu ayaklanma bahane edilerek meclis yürütme komisyonu dağıtılır. Söz konusu kaos ortamı 1848 Aralığında Louis Bonaparte'ın çok geniş yetkilerle cumhurbaşkanlığına gelmesine ve nihayetinde 2 Aralık 1851'de imparatorluğunu ilan ederek kendi *18 Brumaire*'ini gerçekleştirmesine giden yolu açar. Artık amcası gibi yeğen Bonaparte'ın da bir *18 Brumaire*'i vardır.

[319] "Aşağı yukarı aynı zamanlarda yazılan ve aynı konuyu işleyen yapıtlar arasında yalnız ikisinin sözü edilmeye değer: Victor Hugo'nun *Küçük Napoléon*'u ve Proudhon'un *Hükümet Darbesi.* Victor Hugo, hükümet darbesinin sorumlusuna karşı acı ve nükteli sövüp saymalarla yetiniyor. Olayın kendisi, ona, duru bir gökte çakan bir şimşek gibi görünüyor. Olayı,

ise "Fransa'da sınıf savaşımının sıradan ve kaba bir adamın kahraman gibi görülmesini sağlayacak koşulları ve durumu nasıl yarattığını" (Marx, 1990b:8) gösterdiğini belirtir.

18 Brumaire'in yazılması Marx için bir zorunluluktu; *Brumaire*'den iki sene önce, 1850 yılında yayınlanan ve yine 1848-50 yılları arasındaki olayların analizini içeren *Fransa'da Sınıf Savaşımları* başlıklı metin proleter devrimlerin zamanlaması hakkında iradi müdahalelere önemli bir şerh düşüyordu. 1848 tarihli *Komünist Manifesto* hem proletaryanın hem de burjuvazinin *kavramsal* tamamlanmışlığına; her ikisinin de dolayımlarının ve momentlerinin belirginleşmesine özel bir önem veriyor ve diyalektiğin mantıksal formunun geçerliliğinin gerçeklikteki belirlenimlerine dikkatle odakanıyorsa da burjuvazinin ve dolayısıyla da sermayenin *kavram*ına ulaştığı konusunda oldukça aceleci bir karara varıyordu.[320] Onun varoluşuyla toplumsal gerçekliğin uyumsuzluğunu, Hegel'deki *anlama yetisi*nin tarihsel ataklarının *soyut-evrensel*ler üretmesine benzer biçimde, *kavram*a tam bir belirlenim kazandıracak olan son çelişki olarak görüyordu: "Ve burjuvazinin artık toplumda egemen sınıf olarak kalacak ve kendi sınıfının varoluş koşullarını topluma belirleyici yasa olarak dayatacak durumda olmadığı burada açıkça ortaya çıkıyor... Toplum bu burjuvazinin egemenliği altında artık yaşayamaz, bir başka deyişle, onun varoluşu toplumla artık bağdaşmıyor" (Marx&Engels, 1997:25). Bu ifadeler esas olarak *Manifesto*'nun *düşünce-belirlenimleri* düzeyindeki bir diyalektiği serimleyen mantıksal formuyla da uyuşmuyor; *kavram*ın diyalektik tamamlanışını kendi çağının realitesi ile özdeşleştirme denemelerini eleştirdiği Hegel'in, *Hukuk Felsfefesinin İlkeleri* ve *Tarih*

---

ancak, bir bireyin zora başvurması olarak görüyor. Böyle yapmakla, onu küçülteceği yerde, ona tarihte eşi görülmemiş kişisel bir girişkenlik gücü yükleyerek, büyüttüğünü farketmiyor. Proudhon ise, hükümet darbesini, daha önceki tarihsel bir gelişmenin sonucu gibi sunmaya çalışıyor. Ama hükümet darbesinin tarihsel yapısı, kaleminde, hükümet darbesi kahramanının bir savunmasına dönüşüyor. Böylece, sözde *objektif* tarihçilerimizin düştükleri yanılgıya düşüyor" (Marx, 1990b:8).

[320] "Komünistler, dikkatlerini esas olarak Almanya'ya çevirirler, çünkü bu ülke 17. yy'daki İngiltere'dekinden ve 18. yy'da Fransa'dakinden daha gelişkin bir Avrupa uygarlığı koşulları altında ve çok daha fazla gelişmiş bir proletarya ile yapılmak zorunda olan bir burjuva devrimi ön-günündedir ve çünkü Almanya'daki burjuva devrim, onu hemen izleyecek bir proleter devrimin başlangıcı olacaktır" (Marx&Engels, 1997:55).

Felsefesi'nde düşmüş olduğu hatayı bu sefer kendisi tekrarlıyordu.[321] *Fransa'da Sınıf Savaşımları* metni, Hegelci diyalektiğin ustalıkla kullanıldığı *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*ni bu hatadan dönülmesi anlamında önceler.

Marx bu metinde esas olarak hem burjuvazinin kendi *kavramı* ile tam bir özdeşlik içinde olmadığını, bu gelişim sürecinin tamamlanmasının görünümü olarak toplumun diğer tüm varoluş biçimlerinin kendine eklemlenmesini sağlayacak, varoluşunun ve gelişiminin odağı olan metalaştırmayı henüz bir *temel ilke* konumuna getirmediğini söyler:

> "Fransa'da, küçük-burjuvazi, normal olarak sanayi burjuvazisinin yapması gereken şeyi yapıyor; işçi, normal olarak küçük-burjuvanın görevi olması gereken şeyi yapıyor; ama işçinin görevi, onu kim yapıyor? Hiç kimse. Fransa'da bu yapılmıyor, Fransa'da, bunun sadece sözü edilir. Bu, hiç bir yerde ulusal sınırlar içersinde başarılamamıştır; Fransız toplumunun bağrında, sınıf savaşı, ulusları karşı karşıya getiren bir dünya savaşına dönüşmektedir. Çözüm, ancak, dünya savaşı yoluyla, proletaryanın dünya pazarına egemen olan ulusun başına, İngiltere'nin başına geçtiği anda başlar. *Burada örgütlenişinin*

[321] *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nın yayınlanmasından 45 yıl sonra Engels'in başka bir basım için yazdığı önsöz, o dönemki söz konusu hatanın özeleştirisi niteliğindedir. İktisadi verilerle kurdukları sınırlı ilişkileri çok çabuk genellediklerini söyleyen Engels, Marx'ın yine de 1848 Şubat ve Mart isyanlarını 1847 ticari bunalımına ve 1851 darbesini, gericiliğin yükselmesini sağlayan nispi refahın geri dönüşüne bağlamaya çalışan sezgilerinin *18 Brumaire* için önsel veriler sunduğunu belirtir. Ama bu metodolojik başarı, ya da diyalektiğin retrospektif olarak çalıştırılmasındaki beceri, düşüncenin, içinde bulunduğu gerçekliğin *kavramsal* inşasını eş zamanlı olarak gerçekleştirmesinin imkansızlığını, tüm belirlenimler ortaya çıkmadığı sürece momentin tamamlanamayacağını ve de içinde bulunduğu gerçekliğin sınırlarını aşamayacağı yönlü Hegelci uyarıyı unutmuştur: "Tarih bizi ve benzer düşüncede olanların hepsini haksız çıkardı. Tarih gösterdi ki, Kıta üzerindeki iktisadi gelişme durumu, o zaman, kapitalist üretimin kaldırılması için henüz yeterince olgunlaşmamıştır." Yine aynı sayfalarda Engels sadece kapitalizmin değil, proletaryanın koşulları açısından da bir tamamlanmamışlık durumunun söz konusu olduğunu söyler: "O zamanlar, küçük küçük grupların her derde deva, bulanık, *yedili İnciller* kümesi vardı; bugün savaşın son amaçlarını parlak bilgisiyle ve kesin bir şekilde formüle eden Marx'ın evrensel olarak kabul edilmiş tek teorisi var; o zamanlar, yörelerine ve milliyetlerine göre birbirinden ayrılmış olan ve sadece *ortak acı çekme duygularıyla birleşen, henüz az gelişmiş, coşku ile umutsuzluk arasında bocalayan yığınlar vardı*, bugün durmadan ilerleyen, her gün sayıca, örgüt olarak, disiplin bakımından, ileriyi görme ve zafere inanç bakımından sosyalistlerin tek uluslar arası büyük ordusu var. Bu güçlü proletarya ordusu, hala amacına ulaşmamış olsa da, zaferi tek bir büyük darbeyle gerçekleştirmek olanaksız bulunduğuna göre, çetin, inatçı bir savaşta, mevziden mevziye yavaş yavaş ilerlemek zorunda bulunsa da, 1848'de toplumsal dönüşümü bir çırpıda sağlamanın olanaksız olduğu kesin olarak tanıtlanmış bulunmaktadır" (Marx, 1976a: 15-6).

> *sonunda değil, ancak başında bulunan devrim, kısa soluklu bir devrim değildir.* Bugünün kuşağı, Musa'nın çölden geçirdiği Yahudilere benzer. Bu kuşak, yalnız yeni bir dünyayı ele geçirmek durumunda değildir, bu kuşağın, o yeni dünyanın düzeyinde olacak insanlara yer açmak için yokolması da gerekir" (Marx, 1976a:128).

Daha sonraki sayfalarda Marx'ın Hegelci diyalektiğe dönüşü çok daha belirgin bir biçim kazanır. Proletaryanın Paris sokaklarındaki savaşımının, burjuvazinin güçlenmesinin olanağı olarak işlev kazandığını düşünen Marx, Hegel'de *sepkülasyonun Kavramı* oluşturan hareketinin zamanlamasının, proletaryanın devrim için zamanlaması ile aynı mantıksal forma sahip olduğunu düşünmeye başlar. *Gerçek* bir devrim ancak, sürecin içkin temel öğesinin kendi içkinliğini korumaya yetmeyecek bir yapısal duruma müdahale ile gerçekleşir; bu süreç eş zamanlı olarak (hem *Komünist* Manifesto'da hem de *18 Brumaire*'de ifade edildiği gibi) yeni belirlenimin de *soyut*tan *kavram*a giden diyalektik oluşumunu örgütler: "Burjuva toplumunun üretici güçlerinin, burjuva koşulların kendilerine izin verdikleri ölçüde, gür bir şekilde gelişebildikleri böyle bir refah nedeniyle, gerçek devrimden sözedilemez. Böyle bir devrim, ancak, bu iki etkenin, yani modern üretim araçlarının ve burjuva üretim biçimlerinin birbirleri ile çatışma haline geldikleri evrelerde olanak kazanır" (Marx, 1976a:153).[322] Söz konusu bu yönelim, Hegel'in *kavramı* oluşturan sürecin momentleri arasındaki geçiş anlarını *bunalımlı dönemler* olarak belirlemesine benzer biçimde, diyalektiğin maddi bir zemin olan ekonomi politik üzerine uygulanışında *kriz* kavramının yapısal bir unsur olarak ortaya çıkmasını sağlar: "Burjuva gelişmeyi durdurma yolundaki bütün gerici girişimler de, demokratların bütün ahlaki öfkeleri ve bütün coşku dolu bildirileri gibi, burjuva ilişkilere çarpıp kırılacaktır. *Yeni bir devrim, ancak yeni bir bunalımın ardından gelebilir. Ama biri ne kadar kesinse öteki de o kadar kesindir*" (Marx, 1976a:153).

---

[322] Bu düşünce başka cümleler aracılığıyla *Komünist Manifesto*'nun 'Eleştirel-Ütopik Sosyalizm ve Komünizm' alt-başlığında da yer alır: "Kendi amaçlarına ulaşmak için, proletaryanın, feodal toplumun yıkılmakta olduğu genel kaynaşma anlarında yaptığı ilk girişimler, proletaryanın o sıradaki gelişmemiş durumu yüzünden olduğu kadar, kurtuluşunun ekonomik koşullarının, henüz daha yaratılmaları gereken ve yalnızca yaklaşmakta olan burjuva çağının yaratabileceği koşulların bulunmayışı yüzünden de, zorunlu olarak başarısızlığa uğradı" (Marx&Engels, 1997:51).

1848-1850 arasındaki değerlendirmelerinden almış olduğu dersle Marx, bu sefer hükümet darbesinin yapıldığı 1851 yılını da içine alacak biçimde aynı süreci tekrar gözden geçirir. Hem kendisi için hem de proletarya için, yoğun çaba harcanan ve arkasında muazzam bir *ölüler*[323] yığını bırakan bu süreç sadece bir yenilgi zamanı olarak ele alınmamalıdır; süreç esas olarak *soyut* ve *belirlenimsiz* olanın *kavrama* dönüşmesinin hem bilinç hem de gerçeklik için söz konusu olduğu bir zaman dilimi olarak ele alınmalıdır: "Her şeye karşın, ara dönem gene de boşuna geçip gitmiş olmadı. 1848-51 yılları süresince, Fransız toplumu, devrimci olduğu için daha hızlı olan bir yöntemle, olaylar düzenli bir biçimde, deyim yerinde olursa akademik bir biçimde geliştiği taktirde, Şubat Devriminin sıradan, yüzeysel bir sarsıntıdan başka bir şey olabilmesi için, bu devrimi izleyecekleri yerde, ondan önce gelmeleri gerekecek olan inceleme çalışmalarının ve deneyimlerin ardından koşarak onlara yetişti, onları yakaladı. *Toplum bugün için kendi başlangıç noktasına geri dönmüş görünüyor. Gerçekte toplum ancak şimdi, kendine devrimci başlangıç noktası yaratmak, yani ciddi bir toplumsal devrime yol açabilecek tek durumu, ilişkileri, koşulları yaratmak zorunda bulunuyor"* (Marx, 1990b:18). Marx'a göre, kendi soyut belirlenimini her defasında daha yüksek bir momentte kavrayan ve somutlaştıran bu diyalektik hareket burjuva üretim ilişkilerinin kendi sınırlarına ulaşmasının tek yanlı devinimini ifade etmez. Sınırlarına ulaştırma, metalaştırma süreçlerinin bütün varoluşu, tek bir ilke olarak kendine bileşen haline getirmesiyle eş zamanlı olarak (sadece) burjuvazinin sınıfsal oluşumunu örgütlermiş gibi gözükürken, bu süreç esas olarak burjuvazinin çelişiğinin, proletaryanın, oluşumuyla örgülenmiş biçimde gelişir; ikisi de birbirlerini sınırlarına kadar iterler. Hegel'de *köle efendi* diyalektiğinin hareketinde ifadelendirilen bu süreç Marx'taki şiirsel ifadesini *18 Brumaire*'de bulur.

[323] Marx, ölüler ifadesini kullandığında burada sadece barikatlarda düşen devrimcilerin fiziksel yokoluşundan değil, o süreci oluşturan düşünsel ifadelerin yokoluşundan da bahsetmektedir. Sözün içeriği *aştığı*, gerçekliğin kendi içsel gelişimine dışsal bir şey olarak ortaya çıktığı (ki Proudhon ve Blanqui eleştirilerinin çok büyük kısmı *içkin-öteye-geçiş* yerine sürece dışsal faktörlerin değerlendirmenin nesnesi olarak ortaya çıkmasına yönelmiştir) bu durumlar bilincin dolayımlanmasının öğeleri olarak aşılmalıdırlar: "19. yüzyılın devrimi, kendi öz nesnesini gerçekleştirmek için kendi ölülerini gömsünler diye, ölüleri bırakmak zorundadır. Eskiden söz içeriği aşıyordu, şimdi içerik sözü aşıyor" (Marx, 1990b:17).

> "... proletarya devrimleri, 19. yy'ın devrimleri olarak, durmadan kendi kendilerini *eleştirirler*, her an *kendi akışlarını durdururlar*, yeni baştan başlamak üzere, *daha önce yerine getirilmiş gibi görünene geri dönerler,* kendi ilk girişimlerinin kararsızlıkları ile, *zaafları ile ve zavallılığı ile* alay ederler, hasımlarını, salt, topraktan yeniden güç almasına ve yeniden korkunç bir güçle karşılarına dikilmesine meydan vermek için yere serermiş gibi görünürler, kendi amaçlarının muazzam sonsuzluğu karşısında boyuna, daima yeniden *gerilerler,* ta ki her türlü geri çekilişi *olanaksız kılıncaya* ve bizzat koşullar bağırıncaya kadar: *Hic Rhodus, hic salta!*[324] Gül burada, raksetmelisin..." (Marx, 1990b:18).

18 Brumarire'den dört sene önce yazılmış *Komünist Manifesto*'daki "zaman zaman işçiler galip gelirler, ama ancak bir süre için. Savaşımlarının gerçek meyveleri o andaki sonuçlarda değil, işçilerin durmadan genişleyen birliğinde yatar" (Marx&Engels 1997:21) ifadeleriyle aynı diyalektiğe bağlanmış bu cümleler, -edebi bir görünüm altında- sıkı bir analizi gerektirirler.

Yukarıdaki alıntıda italikle belirtilmiş "*eleştirirler*", "*kendi akışlarını durdururlar*", ve "*yerine getirilmiş gibi görünene geri dönerler*" ifadeleri mantıksal olanın üç biçimine karşılık gelir: *eleştiri* burada diyalektik formu karşılarken Kant'taki sınır çizmeden çok Hegel'deki sınırlı olanı genişletmek anlamına bağlı kalır ve proleter hareketin kendi tarihiyle olan ilişkisinin geniş bir görünümünü elde etme amacı güder; *kendi akışını durdururlar* cümlesindeki anlam ise *eleştiri* aracılığıyla gelinmiş olan yeri, tüm bileşenleri *speküle* etmek suretiyle kendi kavrayışlarına nesne olarak sunma işlevi görür ve *anlama yetisi*nin, momentleri oluşturan tarihsel hareketine karşılık gelir ve son olarak, *yerine getirilmiş gibi görünene geri dönerler* ifadesi ise daha önceden tamamlanmış gibi gözükse de, diyalektik hareketin kesintisizliğinde eskinin *soyut* ama şimdinin *somut* belirlenimine bir bakış söz konusudur. Eskiden, tarihsel bir momentte 'hakikat'in ve kendi konumlarının gerçekliği gibi gözüken bu durum diyalektik aracılığıyla şimdi onlara *zaaflı* ve *zavallı* olarak gözükür. Hem pratik hem de düşünce boyutunda sürekli olarak bu diyalektiği çalıştıran hareket, sırf nesnesinin

---

[324] "Hünerini göstermenin zamanıdır" ya da "işte deve işte hendek" gibi anlamlara gelen "Rodos burada, burada atlamalısın" anlamında Latin deyimi.

ne'liği ile kurmuş olduğu *bilinç* ilişkisinden, nesnesine kendini katan bir *özbilinç*[325] durumuna yükselmek için arada bir *geri çekilir*; kendini seyretmek ve özbilinç olarak kavramak için; ta ki *Kavram* kendinin sınırlarına çekilinceye, *her türlü geri çekiliş olanaksız kılınıncaya* dek. Şimdi tüm süreci belirginleştirecek ve yeniyi kuracak devrimin *tam zamanıdır*; geçmiş açısından *somut* ama gelecek açısından ancak bir sonraki moment aracılığıyla belirlenecek olan *soyut*u, *yeni*yi inşa etmek için; ve Marx bu yüzden *Manifesto*'da komünizmi, geleceğin bir ütopyası olarak içeriklendirmek yerine onu sadece şimdiki gerçek hareket olarak tanımlamıştır.

Nedenselliğin Aşılması Olarak Diyalektik: Altyapı-Üstyapı Dikotomisi

Alt yapı ve üst yapı ifadelerinde cisimleşmiş meşhur nedensellik ilişkisi de diyalektiğin Kantçı ve Hegelci biçimleri arasındaki farka denk düşer. *18 Brumaire*'in o meşhur başlangıç cümlesindeki, insanların kendi tarihlerini geçmişin onlara sunmuş olduğu koşulların sürekliliği içinde inşa etmesi ve bu inşa sürecinin ne'liği hakkındaki düşüncelerinin de, geçmişin somut ama şimdinin soyut hale gelmiş belirlenimleri aracılığıyla kavranmaya çalışılması sonucunu getirir. "Kendileri hakkında düşündükleri ile gerçekte ne olduklarını ayırt edemeyen" (Marx, 1990b:49) düşünce edimleri diyalektiğin, kendi gerçekliğini içkin ilişkiselliklere dayanarak takip etme talebini yerine getirmeye çalışırken çok zaman bu içkin mantığı bırakarak sıçramalarla oluşturulmuş *kuruntu*larda *mutsuz* ve *kuşkucu* bilincini sağaltır; Hegel'de *özbilincin* momentleri olan kuşkuculuk ve ancak ontolojik

[325] Hegel'de, nesnesini kendi karşısında kendinden ayrı bir şey olarak koyan *bilinç*le nesnesini bizzat kendisinin üretimi biçiminde bir *ben-olmayan* olarak karşısına koyan *özbilinç* arasındaki ayrım, Marx tarafından *Komünist Manifesto*'da, 'azınlığın' kendini dışsal hakikati keşfetmiş olarak koyutlayan biçimi ile hakikatin bizzat kendi üretimi olduğunu koyutlayan proleterler arasındaki ayrım olarak sunulur: "Daha önceki bütün tarihsel hareketler, azınlık hareketleri ya da azınlıkların çıkarına olan hareketlerdi. Proleter hareket, büyük çoğunluğun, büyük çoğunluk çıkarına olan *özbilinçli* bağımsız hareketidir" (Marx&Engels, 1997:24). Marx'ın buradaki *öz-bilinç* vurgusunun ikinci anlamı ise, proletaryanın kendine dair farkındalığının, kendisine karşıt olanın ne'liğini de belirleyebilmesinin koşulu olarak gerçekleştiğini ifade etmektir. Hegel'de öz-bilinçliliğin kendinin dışında ya da kendinden başka olanın da anlaşılabilmesinin koşulu olarak ileri sürülmesi teması Marx'ın sık kullandığı bir Hegelci temadır.

bir sıçrayışla huzur bulan mutsuz bilincin, *bilincin* son momenti olan *anlama yetisi*nden hemen sonra gelmesi boşuna değildir. Mülkiyetin değişik biçimleri üzerinde oluşan toplumsal ilişkiler ağı kendi gerçekliğine denk gelen düşünceler ve düşünce tarzları oluştururlar. Mülkiyet ilişkilerinin yeni ve değişen biçimlerinin henüz kendi düşünce ve düşünce tarzlarını oluşturamadığı zamanlar, yani felsefenin baykuşunun henüz kanat çırpmaya başlamadığı zamanlar ise ilk olarak daha önceki düşünce biçimlerine geri döner ve kendi gerçekliğinin ne'liğini içkin ve gerçek ilişkiselliklerde aramak yerine onu geçmişin hayaletlerini daha da belirginleştirmek için kullanır.[326] Bu yüzden Avrupa'da komünizmin gerçekliği değil henüz *hayaleti* dolaşmaktadır ve yine bu yüzden *Manifesto*'nun neredeyse yarısı henüz kendi gerçekliği ile örtüşmeyen *sosyalist literatür*e ayrılmıştır.[327]

---

[326] "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla yaşayanların beyinleri üzerine çöker. Ve onlar kendilerini ve şeyleri, bir başka biçime dönüştürmekle, tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründüklerinde bile, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırlar, tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer eğreti kılıkla ve başkalarından alınma ağızla ortaya çıkmak üzere, onların adlarını, sloganlarını, kılıklarını alırlar... İşte böyle yeni bir dili öğrenmeye başlayan kişi, onu hep kendi anadiline çevirir durur, ama ancak kendi anadilini anımsamadan bu yeni dili kullanmayı başardığı ve hatta kendi dilini tümden unutabildiği zaman, o yeni dilin özünü, ruhunu özümleyebilir" (Marx, 1990b:14). Louis Bonaparte'ın 1951 yılında hükümet darbesiyle meclisi fethetmesi ve sonrasında imparatorluğu tekrardan inşa etme çabası, çağın düşüncesini hızla Napeleon Bonaparte'ın 1799 darbesi ve 1804'te kendini imparator ilan etmesi ile ilgili geçmişe yönlendirdi. Değerlendirmeler bu ikinci *18 Brumaire*'de genellikle eskinin bir tekrarını görürken Marx hem *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda hem de *18 Brumaire*'de ilkini oluşturan nedenlerle ikincisini oluşturan nedenlerin farklılığına dikkati çekti. İkinci ilkinin basit bir tekrarı olarak kendini sunmak istiyordu ama değişen tarihsel toplumsal koşullar yeni durumun eskinin *Kavramı* ile karşılanmasını imkânsız kılıyordu. Bu yüzden *18 Brumaire*'in ilk cümlesi "Hegel, bir yerde, şöyle bir gözlemde bulunur: bütün tarihsel büyük olaylar ve kişiler, hemen hemen iki kez yinelenir. Hegel eklemeyi unutmuş: birinci kez trajedi olarak, ikinci kez komedi olarak" şeklindedir. Buna mukabil son cümle de, amca Bonaparte ile yeğen Bonaparte'ın dönemleri arasındaki farkı anlatabilmek ve imparatorluğun kavram olarak sonunun geldiği bir zamanda yeniden imparatorluğa soyunmanın imkânsızlığını anlatmak için şu şekilde kurulmuştur: "Ama imparatorluk pelerini en sonunda Louis Bonaparte'ın omuzlarına düştüğü gün, Napeleon'un tunçtan heykeli, Vendome dikilitaşının tepesinden gümbürtüyle devrilecektir" (Marx, 1990b:152).

[327] *Komünist Parti Manifestosu,* deklerasyondan çok dönemin sosyalist akımlarına karşı bir hesaplaşma metnidir. Diyalektiğin, bilimsel yani içkin mantıksal süreçlerin takibine dayanan bir kullanımı yerine, öznenin zamansal ve mekânsal sınırlılığı ile belirlenmiş sonuçlara odaklanan çeşitli sosyalist akımlara karşı, Hegelci *bilimsellik* kavramının kullanımına dayanan bir eleştiri geliştirilir. *Manifesto*'nun üçüncü bölümünde 'Sosyalist ve Komünist Yazın'

Düşünmenin kendi gerçekliği ile örtüşmesinin sağlanması, diyalektiğin sağaltıcı kullanımının Hegelci biçimine ve yine Hegelci *deneyim*in nesnesiyle doğrudan ilişkiye giren pratik deneyime dönüştürülmesine bağlıdır. Neden "her dönemin egemen düşünceleri hep o dönemin egemen sınıfının düşünceleri olmuştur?" (Marx&Engels, 1997:35). Eğer ki alt yapı, üst yapının düşünsel uzamını doğrudan belirleyebilseydi Alman İdealizmi'nin ve onun diyalektiğinin, daha geniş anlamda da felsefenin varoluşuna gerek olmazdı. Tüm felsefe Herakleitos ve Parmenides'in *aletheia* ve *doxa* arasındaki uçurumu belirginleştirmesi sayesinde kendi için bir alan açabilmiştir. Gerçekliğin karşısındaki bilincin, nesnesinin kendisiyle ancak dolayımlı bir ilişkisi söz konusudur ve bilme edimi ilk önce esas olarak söz konusu nesne hakkındaki daha önceki bilme edimlerinin sonucu ile karşılaşır. Alman İdealizmi bu nedenle Descartes'la başlayan *ben*in tözselliğinin Kant'taki daha yetkin onaylanışı olan *transzendentall*iği sorgulamaksızın kabul eder. Bu yüzden tözün aynı zamanda özne olduğunu kavramsallaştıramayan ve düşünmesini, nesnesinin bütünlüğüne uydurmakla tamlığa ulaşabileceğini düşünen diyalektiğin tarihsel bir momenti de bu aşamada sonlanır. Bu durumu Marx'ın kavramsal haznesine uyarladığımızda bilgi nesnesi alt yapıya karşılık gelirken onun hakkındaki bilgi de üst yapıya karşılık gelir; fakat buradaki analoji teorik olarak tamamen geçersizdir. Keza nesnelerin birbirleriyle ilişkisini, bir ilkeyle bağlantılı olarak mantıksal bir bütünlüğe ulaştıramamış olan gerçeklik henüz *yapı* olarak adlandırılmayı hak etmez; dünya henüz *bir dünya* değildir ya da *dünya* gerçeklikle ilişkisi olmayan bir şekilde bütün olarak tasarlanmaktadır.[328] Kant'ın diyalektiğin tarihsel

---

başlığı altında nesnesinin tarihsel gerçekliği ile uyuşmayan bu sosyalist akımlar incelenir: a) Gerici Sosyalizm (Feodal Sosyalizm, Küçük Burjuva Sosyalizmi, Alman Sosyalizmi ya da 'Hakiki' Sosyalizm), b) Tutucu Sosyalizm ya da Burjuva Sosyalizmi, c) Eleştirel-Ütopik Sosyalizm ve Komünizm. Marx, *Avrupa'da gezinen bir hayaleti,* daha doğru anlamıyla bir heyulayı kendi gerçek temellerine ve 'ilkeler'ine bağlamakla belirli bir somutluğa ulaştırmak istemektedir. *Kapital*'de gerçek somuttan düşüncedeki somutun inşasına doğru giden diyalektik hareket genellikle 1858 tarihli *Grundrisse*'den doğru tanımlansa da Marx bu Hegelci diyalektiği 'hasımlar'ına karşı ilk defa *Manifesto*'da -diğer çalışmalarına göre oldukça belirgin bir biçimde- kullanmıştır.

[328] *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin, düşüncenin tarihsel ürünlerini kendi gerçekliğiyle ilgisinde tasfiye edişinin anlatıldığı coşkulu bölümün, aynı zamanda burjuvazinin dünyayı *bir dünya* olarak örgütleyişine yapılan vurguyla yan yana olması tesadüf değildir:

işleviyle ilgili saptaması böyle bir *birlik* için söz konusudur. Yine vurgulanmalıdır ki bu durum Kant'ın bir eksikliği değil, henüz yapısal bir birlik haline gelmemiş *dünya*nın eksikliğidir.

Alman İdealizmi'nin en önemli temsilcilerinden Fichte düşünme ve varolan arasındaki bu ilişkiyi, kelimelerin değişiminden çok daha öte anlamlar taşıyacak biçimde *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki bir ilişki olarak betimledi. Düşünmenin karşısındaki nesne artık düşüncenin geçmiş ya da şimdiki 'belirli' bir uzama göreli *ben*in kolektif üretimi olarak o nesne hakkında üretilmiş 'bilgi'siydi. Bilinç Kantçı kategoriler aracılığıyla sınırlanmayan daha yüksek bilinçlilik formlarına çıkmalıydı ve Fichte'ye göre *ben-olmayan* üzerine her yeni tasarım varolanların bütünlüğü anlamında Varlıkla *ben* arasındaki açığı biraz daha kapıyordu. Bu elbette Kantçı diyalektiğe göre bir ilerleme değil onun aynen tekrarıydı, lakin Kant'ta *saf aklın ideali* altında ortaya çıkan dünyaya birlik veren spekülatif ilke, Fichte'de sürece içkin bir şekilde tasarımlanarak sekülerleşiyordu. Fakat düşünmenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin özdeşliğine ulaşamama hala bilincin bir eksikliği olarak görülüyor ve diyalektik sadece bilinç formlarının gelişiminin hareketi olarak iş görüyordu; *ben olmayan*ın inşasını belirleyen etkenler henüz tartışmaya dâhil edilmemişti. Schelling'te doğanın madde aracılığıyla kendini yapılandıran diyalektiği, altta duranı yapısal bir şey olarak algılama ve insan pratiği ile bu yapısal olanın inşasını öngörme üstünlüğüne sahipse de, *altta duran* ile *üstteki düşünce*nin özdeşliğini kurma noktasında,

---

"Burjuvazi üstünlüğü ele geçirdiği her yerde, bütün feodal, ataerkil, pastoral ilişkilere son verdi. İnsanı 'doğal efendiler'ine bağlayan çok çeşitli feodal bağları acımasızca kopardı ve insanla insan arasında, çıplak çıkardan, katı nakit ödemeden başka hiçbir bağ bırakmadı. Dinsel tutkuların, şövalyece coşkunun, darkafalı duygusallığın kutsal titreyişlerini, bencil hesapların buzlu sularında boğdu. Kişisel değeri değişim-değerine dönüştürdü, ve sayısız yok edilemez ayrıcalıklı özgürlüklerin yerine, o *biricik* insafsız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Tek sözcükle, dinsel ve siyasal yanılsamalarla maskelenmiş sömürünün yerine, açık, utanmaz, dolaysız ve kaba sömürüyü koydu." Bunun sonucu olarak, yapısal değil de salt düşünsel olan bütünlüğe dair ilişki kurma biçimlerinin hepsi çözüldü: "Bütün, sabit, donmuş ilişkiler, beraberlerinde getirdikleri eski ve saygıdeğer ön-yargılar ve görüşler ile birlikte çözülüyorlar, bütün yeni olanlar kemikleşemeden eskiyorlar. Yerleşmiş olan ne varsa eriyip gidiyor, kutsal olan ne varsa lanetleniyor, ve insan kendi toplumsal durumlarına ve karşılıklı ilişkilerine sonunda ayık kafa ile bakmak zorunda kalıyor" (Marx&Engels, 1997: 13-4).

ilkenin eksik tespiti[329] estetik görünün anlık bir sezişine bırakılmak zorunda kalıyordu.

Hegel özne ve nesne arasındaki bu ilişkiyi *deneyim* kavramı ile açıklarken, bilincin her türlü bilgi nesnesi ile kurmuş olduğu ilişkiyi, nesnenin *kendinde*siyle bilincin *kendisi için*i arasındaki tamamlanmamışlık açısından kuruyordu. Nesne kendi *Kavram*ın ulaşmamışlıkla bir eksikliği barındırıyor özne ise bu eksikliğin daha da gerisinde bir yerden *fark*ı kapatmaya çalışıyordu. Nesnenin her defasında daha yüksek bir tamamlanmışlık formundan *somut* olarak ürettiği bilgi, nesnenin diyalektik hareketinin sürekliliğinde hızla *soyut*laşıyor fakat bu *soyut*laşmanın farkındalığı bilinç için ancak zamansal bir gecikmeyle ortaya çıkıyordu. Bu gecikmenin nedeni Hegel'de bilgi üretim sürecinin doğal bir bileşeni olarak gözükürken Marx söz konusu gecikmeyi *deneyim yoksunluğu* üzerinden tanımlıyor ve bu yoksunluğun da bizzat mülkiyet ilişkilerinde cisimleşmiş üretim ilişkileri tarafından yaratıldığını düşünüyordu. Burjuvazi, sürecin hâkim unsuru olarak, *her açıdan,* hem nesnesiyle girmiş olduğu ilişkideki perspektif çokluğunu hem de o nesneyle dolayımlanmış diğer nesnelerle sağlanan temastan dolayı *deneyim çeşitliliğini,* toplumun diğer kesimlerine göre

[329] Marx'ın diyalektiği ile Alman İdealizmi'nin diyalektiği arasındaki ilişkiyi *ayakları üstüne dikmek* metaforu ile açıklamaya çalışmak adettendir. Fakat -bırakalım Hegel'i- Schelling'te bile görülmektedir ki, sadece bilme ilişkisinde değil, bizzat bilincin varoluşunda dahi maddi olan önseldir. Burada temel sorun, tüm dünyaya birlik veren anlamında maddi olanın ne olduğuyla ilgilidir. Marx'ın yaptığı (genellikle vurgulanan biçimiyle) ayakları üstüne dikmek değil, zaten ayakları üstüne dikilmiş olana düşmemesini sağlayacak gerçek bir zemin vermektir. Yoksa Hegel'de hem kol hem de zihinsel emeğin dolayımlayıcı ve tözü inşa edici rolünü kavramıştır. Fakat dünyaya bütünlük veren temel ilke anlamında emek, emeğin tarihsel bir dönemdeki üretim ilişkileri aracılığıyla almış olduğu meta biçimidir; bu yanıyla ilkeye dair eksik bir tespit söz konusudur. Burada söz konusu olan, emeğin *soyut* ele alınışıdır ve Marx *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi* metninde, Alman Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin programındaki Lasalle'cı öğeleri değerlendirirken eleştirilerini *ilkenin eksik tespiti* üzerinden yapmıştır. Lasalle'cı programın ilk maddesi; *emek bütün zenginliğin ve bütün kültürün kaynağıdır"* (Marx, 1976b:161) cümlesi ile başlar ve Marx, diyalektik olarak belirgin kılınmamış, bu uzamsız ve tarihsiz ifadeyi " çok yinelenmiş olan bu tümce bütün alfabelerde vardır; ve ancak emek, *ona eşlik eden bütün nesne ve davranışla birlikte,* önceden geldiğini söylemeden anlamak koşulu ile, doğru bir tümcedir. Ama bir sosyalist program, *böyle bir burjuva lafazanlığının,* ona anlam verecek koşulların susarak geçilmesine izin vermez" (Marx, 1976b 22-3) diyerek sert biçimde eleştirir.

bir avantaj olarak taşıyordu.[330] Toplumun gittikçe proleterleşen diğer kesimleri ise emeğin meta biçiminin yaygınlaşmasıyla orantılı olarak oldukça sınırlı *deneyim pratikleri*ne maruz kalıyor ve gerçekte ne olduklarıyla kendilerinin ne olduğu hakkındaki düşünceleri arasında muazzam bir farklılaşma söz konusu oluyordu. Bu anlamıyla alt yapı ve üst yapı arasındaki belirleme ilişkisi, doğrudan, öznenin nesnenin gerçekliği karşısındaki konumunun belirlenmesini değil, alt yapı ve üst yapı arasındaki uyumsuzluğun, öznenin nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkinin alt yapı tarafından nasıl engellendiğinin ve çarpıtıldığının bir deklerasyonu olarak iş görür.

Böylece alt yapı ve üst yapı arasındaki ilişki Marx için de, Platon'dan beri diyalektik aracılığıyla aşılmaya çalışılan özne ve nesnesi arasındaki bilme ilişkisine denk düşer. Fakat problemle ilgili odak değişmiş olur; gündelik deneyim bilişsel deneyimin olanağı haline gelir ve sorun artık diyalektiğin nasıl kullanılacağı değil, (bilişsel) diyalektiğin neden dolayı kesintiye uğradığıdır. Hegel *efendi-köle* ilişkisini tartıştığı satırlarda *çalışma*nın ya da *emeğin* buradaki rolüne özel olarak dikkat çeker ve öznenin bilincinin nesneyle ilişkisinin emek dolayımı ile inşa edildiğini görür. Fakat buradaki emek *belirlenimsiz* ve soyut-emektir.[331] Emek, onu kullananın inisiyatifine bağlı, ona iye bir şey olarak görülür. Oysa emek burjuva üretim ilişkileri içinde metalaşmış ve alınıp satılması ile artık ona iye bir şey

---

[330] Marx bu durumu hem *18 Brumaire*'de hem de *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda sık sık ifade eder ve dönemin sosyalistleri karşısında burjuvazinin yaşanan süreci çok daha iyi anlayabildiğini belirtir: "Burjuvazi, haklı olarak, bu tehditte ve bu sataşmada, sosyalizmin sırrını görüyordu. O, sosyalizmin anlamını ve yönelimini, bizzat sözde-sosyalizmden, evet, burjuvazinin neden yüreğini sosyalizme sımsıkı kapadığını, duygusal bir biçimde insanlığın acılarına yanıp yakıldığını, ya da neden Hıristiyanlık anlayışı ile bin yıllık krallığın evrensel kardeşlik çağının geleceğini haber verdiğini, neden düşünüş, kültür, özgürlük üzerine hümanist bir üslupla ileri geri konuştuğunu, ya da neden toplumun tüm sınıflarının uzlaşması ve gönenci sistemini icat ettiğini bir türlü anlayamayan bu sözde-sosyalizmden çok daha iyi anlıyordu" (Marx, 1990b:69-70).

[331] Burada *soyut emek* ifadesini, Hegel'de kendi *kavram*ına ulaşamamış bir ide biçiminde kullanıyoruz. Marx'ın *soyut emek* terimini kullanışı ise bambaşka bir anlam taşır. *1844 Elyazmaları*'na yazmış olduğu girişte Botigelli bunu basitçe şöyle anlatır: "Sonuç şudur ki işçi, kendi etkinliğinin ereği olarak kendi özsel güçlerinin açılıp serpilmesini değil ama sadece kendi öz varoluşunun korunup sürdürülmesini görür. Artık yaşamını sadece geçim araçlarını kazanmak için eyleme geçirir. Böylece, evreden evreye, ücretli emeğe, birey için artık bir acı ve sert zorunluluktan başka bir şey olmayan *soyut emeğe* varılmış olur" (Marx, 1993a:51).

olmaktan çıkarak *emek gücü*ne dönüşmüştür. Marx'ın buradaki eleştirisi diyalektiğin bir tersine döndürülmesi değil, diyalektiğin Hegel tarafından yetkin bir biçimde kullanılmamasına yöneliktir; aynı *18 Brumaire, Felsefenin Sefaleti* ve *Komünist Manifesto*'da eleştirdiği düşünürlerin yaptığı gibi. Hegelci *deneyim* kavramı kendini, bilincin edimleri açısından sunsa da gündelik deneyimin bilinç için önemini yadsımaz; sorun *deneyim*in şimdiki gerçeklik içinde aldığı biçimin ne'liği ile ilgili bir bilgi eksikliğidir. Sorunun tespiti ile ilgili problem bir bilgi eksikliğinden kaynaklansa da çözümü teorik değil, *tamamen* pratik olmak zorundadır. Çünkü bilinç hem kendi ürünleri ile karşılaşmayı hem de bunlar aracılığıyla *deneyim*e nesne olacak yeni sonuçlar üretmeyi ancak bunlarla karşılaşabildiği sürece gerçekleştirebilir. Böylece bilincin nesnesinin ne'liği ile örtüşememesinin nedeni -Genç Hegelciler'in zannettiği gibi- salt bilişsel bir sorun değil, gündelik deneyimin sınırlarının belirlenmesini sağlayan toplumsal ilişkilerin formu ve o formu oluşturan burjuva üretim biçimi, daha özelde ise iş-bölümünün bu üretim biçimi içinde aldığı şekildir.

Grundrisse ve Diyalektik: *Mantık Bilimi* Nesnesiyle Buluşuyor

Söz konusu saptamalar kesinlikle felsefe tarihi içinde bu zamana kadar geliştirilmiş diyalektik kavrayışlarına karşı değildir. Marx'ın ortaya çıkardığı şey bilme ediminin çok daha karmaşık ve yaşamın gerçek süreçleri ile iç içe bir ilişkisellik barındırdığıdır. "Belirli bir tarihsel gelişim düzeyindeki belirli ekonomik fenomenlerle tüm diğer politik, hukuki ve enetelektüel gelişim türlerinde eş zamanlı ya da art zamanlı olarak ortaya çıkan belirli fenomenler arasındaki mevcut belirli ilişkilerin ayrıntılı bir açıklaması"nın gerekliliği (Korsch, 2011:279) diyalektiği Marx'ın incelemelerinin odağına yerleştirir. Nasıl ki felsefe tarihi *aklın* tüm gelişimini, ona dışsalmış gibi görünen bilinçlilik biçimlerini onun kendi tarihine içkin belirlenimler olarak okuyorsa, şimdi de toplumsalın uzamındaki tüm görünümler burjuva üretim ilişkilerinin konumundan geriye doğru yorumlanacaktır. Çünkü Marx için "ekonomik kategorileri, tarihte belirleyici olmuş oldukları sırayla birbirini izlemeye terk etmek lüzumsuz ve yanlıştır; gerçekte

tarihteki ekonomik kategorilerin sırasını belirleyen bunların modern burjuva toplumu içinde birbiriyle olan ilişkileridir ve bu da doğal sıralama gibi gözüken ya da tarihi gelişime tekabül eden dizinin tam tersidir. Sorun, ekonomik ilişkilerin farklı toplum biçimleri silsilesindeki tarihi konumları hiç değildir, hele *idea*daki sıralama hiç değil. Asıl sorun, modern burjuva toplumu içindeki eklemlenme biçimleridir" (Marx, 1979:180).[332] Grundrisse'de ekonomi politiğin yöntemini tartıştığı bu sayfalara Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* kitabından bir alıntıyla başlar ve *ekonomi politiğin yöntemi* bölümünün tamamının bu paragraf eşliğinde anlaşılması gerektiğini söyler.

> "Empirik bilimlerde genel olarak tasavvurda bulunan veri analiz edilir ve tekil, genellik düzeyine çıkartıldığında, buna kavram adı verilir. Biz bu yolu izlemeyeceğiz, çünkü bizim istediğimiz, *kendi fikir ve düşüncelerimizden bir şey katmaksızın,* kavramın nasıl kendi kendini belirlediğini ve gücünü bize kabul ettirdiğini incelemektir. Bu suretle elde edeceğimiz şey, bir dizi düşünce ile bir dizi fiili biçimleniş olup, ikinci dizide tarih içinde beliriş sırası ile kavramsal sıranın kısmen birbirinden farklı olduğu görülebilir. Örneğin mülkiyetin, fiilen aileden önce varolmuş olduğu söylenemez ve buna rağmen mülkiyet, aileden önce ele alınmıştır. Dolayısıyla burada neden en yüksek olanla, yani somut gerçeklikle başlamadığımız sorulabilir. Cevap, bizzat gerçekliğin kendisini bir sonuç şeklinde görmek istediğimiz ve bunun zorunlu koşulunun öncelikle soyut kavramı kavramak olduğudur. Bundan dolayı kavramın biçimlenişi olan fiili gerçeklik, fiiliyatta birinci de olsa, bizim için en sondur, çıkarımdır. İzleyeceğimiz süreç, soyut biçimlerin, kendi başlarına gerçekliği olmayan soyutlamalar olduklarını gösterme sürecidir" (Hegel'den akt Marx, 1979:166).

---

[332] Marx'ın daha önce de Proudhon'a yöneltilmiş bu eleştirisi, zannedildiği gibi Hegelci yönteme de yönelmiş bir eleştiri değil, aksine kavramsal gelişimle tarihi gelişim arasındaki farkı özellikle vurgulayan Hegelci bir saptamadır: "Hukuk kurallarının zaman içinde doğuş ve gelişmelerinin incelenmesi -ki bu tamamen tarihi bir çalışmadır, ve keza bu kuralların daha önce varolan hukuki durumla karşılaştırılıp, bununla formel mantıki tutarlılıklarının meydana çıkarılması, kendi alanında değerli ve meziyeti olan araştırmalardır. Ama bu araştırmalar, felsefi araştırma ile ilgili olmaktan uzaktır, çünkü tarihi temeller üzerinde gelişme, kavramdan hareketle gelişmeye tetabuk etmez ve doğrulama, *kendinde ve kendisi için* geçerli bir doğrulamanın kabına erişmez... Genllikle bu yoldan, mutlağın yerine izafi, eşyanın tabiatı yerine dış fenomen konur. Tarih vasıtasıyla haklı ve doğru gösterme çabası, zaman içinde meydana geliş sürecini, kavramsal meydana geliş süreciyle karıştırmakla, farkında olmayarak amacının aksine davranmış olmaktadır" (Hegel, 1991:36).

Hegel, bu paragrafta, kendi yöntemi olan *Kavramı* anlatmaktadır. Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta, (bilgi nesnesi haline getirdiğimiz her hangi bir problemle ilgili olarak) *gerçek somutu* anlayabilmenin yolunun, *gerçek somut*u ortaya çıkaran kategorilerin tarihsel bir gelişimini vermek olmamasıdır ve Marx'ın yukarıda alıntıladığımız cümlesinde söylendiği gibi bunun incelemeye hiçbir yararı yoktur. Bu tarzı Proudhon denemiş, değer, işbölümü, makine, rekabet, tekel... vb. şeylerden oluşan bir dizi oluşturarak bunların sırayla birbirlerinden türeyen kategorilerin 'mantıksal' tarihi olduğunu iddia etmiştir. Önemli olan bu kategorilerin belirli bir üretim tarzı içinde nasıl birbirine eklemlendikleri ve *yeniden-üretilerek* şimdiki *somut gerçeklik*te nasıl bir bütün oluşturduklarıdır (Marx, 1979:170). Onlar ('tarihi' iktisat kategorileri) gerçek anlamlarını, nasıl ki Hegel'de tüm bilinçlilik biçimleri anlamlarını *Akıl*dan doğru alıyorlarsa, ancak son olarak ortaya çıkmış bulunan *burjuva üretim biçimler*inden doğru geriye dönük olarak alırlar:

> "Burjuva toplumu, tarihin en gelişmiş ve en çok yönlü üretim örgütlenmesidir. Bu toplumun yapısının kavranması, ilişkilerini ifade eden kategoriler, bundan dolayı, yıkıntılarından ve öğelerinden burjuva toplumun kendini inşa ettiği, bir bölümü hala feshedilmemiş olan kalıntılarını beraberinde taşıdığı, başlangıçta salt nüanslardan ibaret olan özelliklerini açık bir anlatıma kavuşturduğu vb. tüm ortadan kaybolmuş toplumsal formasyonların da üretim yapı ve ilişkilerini kavramamıza olanak sağlar. İnsan anatomisi de maymun anatomisinin bir anahtarıdır" (Marx, 1979: 176).

Burjuva üretim biçiminin, *bilim*in olanaklılığını sağlayan son olarak düşünülmesi "kural olarak en genel soyutlamalar[ın] ancak mümkün olan en zengin gelişmenin ortasında, bir şeyin birçok şeyde, her şeyde ortak olarak belirdiği durumlarda ortaya çıkması" (Marx, 1979:175)[333] nedeniyledir. Marx'a göre şimdiye kadarki hiçbir

[333] Bu ifadenin bulunduğu paragrafın başlangıcı da, Marx'ın kavramları nasıl kullandığının gösterilmesi ve daha sonra Marx üzerine yazanların da esas olarak nerede hataya düştüklerinin gösterilmesi açısından önemlidir. Bu bölümde Marx Adam Simith'in 'emek' anlayışı ile hesaplaşmaktadır: "Emek gayet basit bir kategori gibi görünür. Emeğin bu genel biçiminde -başlı başına emek olarak- kavranması da çok eskilere dayanır. Yine de 'emek', iktisadi bakımdan bu yalınlıkta anlaşıldığında, bu basit soyutlamayı doğuran ilişkiler kadar modern bir kategoridir... Emeğin özgül çeşitlerine karşı kayıtsızlık, artık hiç biri

üretim ilişkisi biçimi (insanlar da dâhil olmak üzere) tüm varolanları, *tek ilke*nin merkeziliği etrafında yapısal bir bütünlük olarak birbiriyle ilişkilendirememiştir; *her şeyde karşımıza çıkan* ve tüm varolanlarla onlar arasındaki tüm ilişkilere sirayet eden bu *bir şey* metadır. Metanın bu şekilde belirleyici bir etken olarak ortaya çıkması, onun tüm tarihi baştanbaşa kateden *ilk neden* olarak görülmesi sonucunu getirmez. Keza üretim ilişkilerinin ve tarzlarının tüm tarihsel biçimleri, kendinden önceyi kendi tarihsel *ilke*sine göre bütünler ve *ilke*nin değişmesi o *ilke* aracılığıyla örgütlenen sürecin kendine karşıt *yeni bir ilke*yi ortaya çıkarması ve önceki *ilke* etrafında örgütlenmiş bütünün ilişkilerini kendi ilişkileri haline getirmesi aracılığıyla olur. Marx'a göre "bu yoldan Hegel, gerçeği, kendini kendine toplayıp odaklaştıran, kendi derinliklerine dönen, kendi kendine, kendi devinimine kaynak olan" tek bir ilke aracılığıyla kavrama hayaline kapılmıştı. Oysa *ilke*nin bu şekilde kavranması yalnızca *düşüncenin* kendi etkinliği sayesinde olanaklıdır; "soyuttan somuta yükselme yöntemi, düşünce için, sadece somutu kendine mal etmenin, onu zihinde somut olarak yeniden üretmenin yoludur." Ama Marx'a göre "somutun oluştuğu süreç bu değildir" (Marx, 1979:169).[334] İnsanın anatomisini maymunun

---

diğerlerinden daha üstün olmayan gerçek emek çeşitlerinin bir araya gelerek gelişkin bir bütünlük oluşturduğu varsayımına dayanır. Kural olarak en genel soyutlamalar..." Marx, Adam Simith ile yapmış olduğu tartışmayı daha sonra soyutlama ve diyalektiğin kendisi tarafından nasıl kullanıldığını göstermek için bir örnek olarak kullanır: "Bu emek örneği, en soyut kategorilerin bile, her çağda -bu ölçüde soyut oldukları için- geçerli oldukları halde, fiilen bir soyutlama olarak ortaya çıkmalarının tarihi ilişkilerin bir ürünü olduğunu ve tam geçerliliğe ancak bu ilişkiler için ve bu ilişkiler çerçevesinde kavuştuklarını çarpıcı bir biçimde göstermektedir" (Marx, 1979:173-6).

[334] Engels, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı önsözde, mantıksal formun bilim etkinliği için bir zorunluluk olduğunu, Marx'ın bu satırlarına referansla, özellikle vurgular: "Tarih çok kere zikzaklarla ilerleme kaydeder ve onu her yerde izlemek gerekir ki, bu da, yalnızca pek önemli olmayan birçok malzemenin ele alınmasını zorunlu kılmakla kalmaz, aynı zamanda, düşünce zincirinin de sık sık kesintiye uğratılmasını gerektirir; üstelik burjuva toplumun tarihini yazmadan, ekonominin tarihini yazmak mümkün değildir ve bu durumda çalışmanın sonu gelmez. Demek ki ekonominin eleştirisini incelemede biricik, elverişli tarz, *mantıksal tarz*dır. Ama bu tarz, gerçekte, yalnızca tarihsel seyrin soyut ve teorik bakımdan tutarlı bir biçimde biçimden ve tersi rastlantılardan arındırılmış tarihsel tarzdan başka bir şey değildir" (Marx, 1993b:35). Ama Marx hiç de sadece yöntemsel bir kolaylık için ya da *Ockham'ın usturası*nı kullanmak anlamında yukarıdaki satırları yazmamıştır. Evet mantıksal form bilim etkinliği için bir zorunluluktur ama bunun tüm tarihsel devinimin ilkesi haline indirgenmesinin idealist bir keyfilik içerdiği, Marx'ın bu satırlarının özünü teşkil eder.

anatomisinin anahtarı olarak gören bu kavrayış ilk başta Hegel'in mantığından ayrılmazmış gibi görülebilir; fakat Marx burada, düşüncenin gelmiş olduğu noktadan her geri bakışında kendi gelişimini görmesine karşı çok temel bir uyarıda bulunur: "Ama alt hayvan türlerinde gizli, daha ileri gelişme yönündeki imaların anlaşılması ancak daha ileri gelişim aşaması bir kez bilindikten sonra mümkündür. Demek ki burjuva ekonomisi eski çağın vb. anahtarını sağlar. Ama kesinlikle, tüm tarihi farkları birbirine bulaştırıp tüm toplum biçimlerinde burjuva ilişkilerini gören iktisatçıların sandığı anlamda değil" (Marx, 1979:177).[335]

[335] Marx'a göre Fichte ile başlayan ve diyalektiğin işlemesini olanaklı kılan *tek ilke* tartışması form açısından hiçbir sorun barındırmamaktadır; aynı durum Schelling için de geçerlidir. Buradaki temel sorun ancak tarihsel olarak belirlenebilecek ilkelerin *tüm zamana* hükmeden bir biçimde olması talebidir. Fakat bunun imkânsızlığı, ilke konusunda Fichte'yi hiçbir içerik barındırmayan *edimsel bir ben*i ilke olarak düşünmeye, Schelling'te ise ilkenin kendisini bilme ediminin dışına atması ile sonuçlanmıştır. Fakat Hegel ilkenin tüm bir sürece hükmeden ve her şeyi kendine bileşen haline getiren önselliği yerine, ilkenin bizzat bu ilke arayıcı faaliyet tarafından üretildiğini, yani tözün aynı zamanda özne olduğunu söyleyerek onlardan ayrılsa da yine de ilkeyi bunları da bütünleyen biçimde *bir* olarak görme arzusu ve dolayımları ancak *düşünce belirlenimleri* açısından betimlemesi diyalektiğin gerçek hareketini görmesini engellemiştir. Genel olarak Marx'a atfedilen emeğin ya da metanın böyle bir ilke olarak düşünülmesi de doğru değildir; keza Marx'a göre emek, emek gücü, soyut emek ya da meta vs. ancak sermayenin üretim tarzının egemen olduğu bir toplumda ilke olma işlevi görebilir; yoksa tüm toplumlar için tarihsiz ve uzamsız bir biçimde değil, Marx bu hatalı eğilimi 'para' örneği üzerinden açıklar: "Çok eski tarihlerden itibaren her yerde bir rol oynamış olmasına rağmen, para eski çağda sadece belli, tek yanlı gelişmiş uluslarda egemen öğe olmuştur. Eski dünyanın en ileri kesimlerinde, Yunan ve Romalılar'da bile modern burjuva toplumunun önvarsayımı olan paranın tam gelişimine ancak çözülme dönemlerinde rastlanır. Bu son derece basit kategori, demek ki, tarihi çıkışını tüm yoğunluğunu ancak en gelişmiş toplum koşullarında yapmaktadır. Tüm ekonomik ilişki türlerinin ortak öğesi kesinlikle değildir. Örneğin, en yüksek gelişim noktasında bile Roma İmparatorluğu'nda ayni vergiler ve ayni ödemeler temel olarak kalmıştır. Para sistemi aslında tam anlamıyla sadece orduda gelişmiştir. Emeğin tamamını ise hiçbir zaman kapsamına almamıştır. Demek ki, daha basit kategori tarihte daha somut olanından önce varolmuş olsa da, tam gelişimine (hem içerik hem de yaygınlık bakımından) ancak karmaşık bir toplum biçiminde ulaşabilmektedir. Buna karşın daha somut kategori ise nispeten az gelişmiş bir toplum biçiminde daha tam bir gelişme göstermiştir" (Marx, 1979:172-3). Yine Birikim yayınlarının *Grundrisse*'ye yazmış oldukları önsözde bu duruma özellikle dikkat çekilmiştir: "Meta ve para sahibi kesim gerekirse herhangi bir bey ve kralı on kez satın alacak bir zenginliğe sahip olsa bile, toplum içinde bey ve kralın, özgül sömürü çarkları karşısında, hiçbir toplumsal ve siyasi varlığa sahip olmamak durumundadır. Varlığı, onların yaptığı üretime bağlıdır. Özel mülkiyet ve ticaretin hukuken garanti altında olduğu Roma İmparatorluğu'nda bile bu böyledir. Ancak doğrudan doğruya üretime el atarak toplumsal üretimi para üretimi ile özdeşleştirdiği, üretimi mülkün artması sürecine bağımlı kıldığı, yani toplumun üretici gücünü kendi bünyesinde topladığı zamandır ki mülk, toplumsal egemenliğin kaynağı olma gücünü kazanabilmiştir" (Marx, 1979:88).

O halde açıkça belirtilmelidir ki "Marx'ın amacı, bireysel ve toplumsal ilişkileri izah eden evrensel ilkeleri nihai olarak ortaya koyabilmek değil, belirli toplumsal oluşumlardaki değişimleri yöneten düzenlilikleri anlayabilmektir" (Foley, 2010:1).

Marx'a göre bu tür bir kurgu, temel bir ilkenin geliştirilmiş ama aynı zamanda çarpıtılmış ve karikatürize edilmiş bir biçimde *evrenselleştirilmesini* sağlar. Bu durum Kant ve Hegel'in, diyalektiğin kendi akışının *anlama yetisi* ile kesilmesi zorunluluğunun ekonomi-politikteki görünümlerini ortaya çıkarır. Marx'ın burjuva iktisatçıları ve başta Proudhon olmak üzere sosyalist yazının kendinden önceki biçimlerine getirdiği eleştirinin tüm özü bu Hegelci mantıktan alınmadır. *Grundrisse*'de Marx ilerlemeyi bir mit olarak ilan ederken bu düşünüş biçiminden faydalanır:

> "Çünkü bunlar (temel ilke olarak görülenler) geliştirilmiş, çarpıtılmış ya da karikatürize edilmiş bir biçimde alınmışlardır, özde daima bir farklılaşma söz konusudur. Tarihi gelişim ve ilerleme denen nesne genel olarak, en son biçimin kendisinden önce gelenleri kendisine doğru tırmanan basamaklar olarak görmesi olgusuna dayanır. Bu biçimin ise ancak nadiren ve belirli koşullar altında kendi kendini eleştirmesi mümkün olacağından, kendinden öncekileri kavrayışı da daima tek yanlı olacaktır. Hıristiyan dini, kendinden önceki mitolojilerin nesnellikle anlaşılmasına ancak kendi öz eleştirisini bir ölçüde, söz yerindeyse potansiyel olarak tamamladığında yardımcı olabilmiştir. Aynı şekilde burjuva ekonomisi feodal, antik Doğu ekonomilerini bir ölçüde anlamayı ancak burjuva toplum kendi öz eleştirisine bir kez başladıktan sonra başarabilmiştir. Kendini mitleştirip geçmişle bütün bütün özdeşleştirmediği oranda, burjuva ekonomisinin kendinden önceki ekonomileri, özellikle doğrudan doğruya mücadeleye giriştiği feodalizmi eleştirmesi, Hıristiyanlığın paganizme ya da Protestanlığın Katolikliğe yönelttiği eleştiriye benzer" (Marx, 1979:177-8).[336]

[336] Hegelci diyalektiğin çok temel bir özelliği olan, bilginin geri dönüşlü olarak üretilmesine Marx aynı sayfalarda, *tarım toplumlarının* anlaşılması için *sermaye*nin bilinmesi gerekliliği üzerinden de örnek verir: "Toprak rantı [sermayeden önce gelen bir şey olarak] sermaye bilinmeden anlaşılamaz, ama sermaye toprak rantı bilinmeden pekâlâ anlaşılabilir" (Marx, 1979:179).

Burada da görüldüğü üzere, kendine dair farkındalığı, yani öz-bilinci, kendinden olmayanı ya da önce olanı anlamanın koşulu olarak gören Hegelci tema iş başındadır. Hegel, bilincin ve gerçekliğin tüm tarihsel gelişiminde bu duruma özellikle dikkat çekse de kendisi de aynı hataya düşmüştür. *Aklın* kendini biçimlendiren yetkelerden kurtuluşunu epistemolojinin tamamlanması olarak gören Hegel, buradaki mantıksal formu hızlıca toplumsalın ve tarihselin diğer alanlarına da uygulayarak, kendi *reel-politik* gerçekliğinin eleştirisi tamamlanmadan, yani kendine dair bir *öz-bilinçlilik* oluşturmadan şimdiki *ön-varsayımları* hakikat olarak kabul etmiş ve diyalektiğin daha önce gayri-meşru olan kesintiye uğratılmasını, kendi spekülasyonunda meşrulaştırmıştır. O halde Marx için yapılması gereken bunları *ön-varsayım* olarak alıp diyalektiğin sürekliliğini göstermektir. Bu ise ancak *ön-varsayımlar*ın gerçeklik ile uyuşup uyuşmadığının bir *eleştirisi* yoluyla gerçekleştirilebilir. Alt yapı ve üst yapı arasındaki uyuşmazlığın söz konusu betimlenmesi, hem bir *eleştiri* hem de bir bilimdir; eleştiridir, çünkü ön-varsayımların nasıl bir perspektif eksikliği ile üretildiğini gösteren daha geniş bir uzamın betimlenmesi söz konusudur; bilimdir, çünkü ön-varsayımların kritiği aynı zamanda öznenin kendi bütünleyici etkinliğinin göreliliğine karşı altta-duranı açığa çıkaracaktır.

Kimse Utanmasın!
Diyalektik Gerçekliğin Hareketidir

İşte Marx'ın *Grundrisse,*[337] *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*

[337] *Grundrisse* (ön çalışma), hem *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın hem de *Kapital*'in hazırlığı olarak görülebilecek defterlerden oluşur. Ana metin ve eklerle beraber yaklaşık bin sayfalık notlardan oluşan bu defterler oldukça karmaşık ve dönüp dolaşıp yöntem sorununa odaklanan, Marx'ın neyi nasıl yapacağına dair kenar notlarından neredeyse okunmaz hale gelen bir biçime sahiptir. Kenar notları, parantezler, sürekli olarak Hegel'in *Mantığı*'na uygunlukla karşılaştırılan notlar (Hatta Engels'e yazdığı bir mektupta, *Grundrisse* için çalışırken temel kaynağının Hegel'in *Mantığı* olduğunu söyler ve çalışma tamamlanınca "Hegel'in keşfettiği ama aynı zamanda esrar perdesine bürüdüğü yöntem" hakkında, herkesin anlayabileceği şekilde birkaç fasikül yayınlamak istediğini söyler (Marx,1979:18); hiç başlanamamış bir çaba), bir sayfa sonra olumsuzlanan önceki sayfaya referanslar Marx'ın daha önceki savlarıyla bir hesaplaşmasını ve yargılarındaki kesinliği kaybettiğini gösterir. Ama *Grundrisse*'ye esas değerini verenin de bu kesinlik kaybı ve araştırma sürecinin sonucuyla ilgili olarak yöntem

ve *Kapital*'de tüm çabası buna yönelir. Hegel'de tinin oluşumu ile Burjuva toplumunda sermayenin oluşumu arasında paralel bir ilişki kuran Marx, tinin, onu yaratan tekil öznelerin de üzerinde bir güç haline gelmesine benzer olarak sermayenin emek tarafından üretildiği halde artık *üretken emeğin* ancak sermaye sayesinde işlevsel olabilecek bir hale geldiğini söyler: "başlangıçta sadece emeğin bir ürününden ibaret gözüken mübadele değeri, mübadele değeri biçiminde nesnelleşmiş olan emek, artık canlı emeği kendi *yeniden-üretiminin* bir aracı haline getirmiştir" (Marx, 1979:335). Aynı durum Kapital'de nükteli bir anlatımla şu şekilde dile getirilir: "Eski para sahibi, şimdi kapitalist olarak önde çalımla yürüyor; emek gücü sahibi onun emekçisi olarak peşi sıra onu izliyor. Biri önemli insan pozunda, sırıtkan, işbilir; öteki sıkılgan, çekingen, kendi derisini pazara götüren ve yüzülmekten başka umudu olmayan bir kimse gibi" (Marx, 1993c:192). Sermaye olmadan emek sadece atıl bir pozisyon bir olanaktır; böylece sermayeyi üreten emek, sermayenin temel ilke haline gelmesi ile ancak sermaye sayesinde anlama sahip olan ve ona katıldığı ölçüde *üretken* ve *somut* hale gelebilen ikincil bir şeye dönüşür; onu üreten şeyin kendisinden bağımsızlaştığı gibi onu kendisine tabi kılar. Bu nedenle Marx kendi çağında, emeği yücelten ve sermayenin üretkenliği yerine emeğin üretkenliğini öne çıkaran burjuva ekonomi politiğinin, sermaye ve emek arasındaki ilişkiyi dışsal bir özgür anlaşma olarak gören düşüncelerini, Hegel'de tinin tekil özneleri kendi bileşenleri haline getiren hareketine benzer biçimde,[338] sermayenin

---

sorunun Marx tarafından bir kez daha düşünülmesi olduğu kabul edilir (Marx, 1979:17). Marx kendi düşüncesinin sonuçları ve sorunlarıyla bu defterler aracılığıyla karşılaşmıştır. Bu karşılaşma Marx'ın daha sonraki çalışma programını devasa bir şekilde genişletmiş ve yapmak istediği çalışmayı altı cilt olarak tasarlamıştır: 1) Sermaye 2) Toprak mülkiyeti 3)Ücretli emek 4) Devlet 5) Dış ticaret 6)Dünya piyasası ve krizler. İşte *Kapital* (her ne kadar diğer bölümlerle ilgili tartışmaları içerse de) bu devasa planın ilk cildidir. Bu üç kitap hakkındaki ilişkiyle ilgili olarak ve *Grundrisse* ile başlayan yazma çabasının nasıl *Kapital*'i ortaya çıkardığını daha iyi anlamak için Rosdolsky'nin *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu* adlı anıtsal eserinin Türkçe okurlar için de artık ulaşılabilir olduğunu söylemek gerekir; Roman Rosdolski, *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu,* çev. Cumhur Atay, Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2012.

[338] Hegel de *emek gücü* açısından bu ilişkiyi görmüş fakat ilgisi sermayenin hareketi yerine tinsel olanın hareketine odaklandığı için bu durumu gündelik doğal bir veri olarak kabul etmiştir: "Özel bedensel ve ussal olanak ve yeteneklerimi, sınırlı bir süre için başkasının kullanımına bırakabilirim (buradaki sınırlı bırakma tüm emeğin değil ancak *emek gücü*nün bırakılmasını

her şeyi kendisine eklemleyen süreç[339] haline geldiği düşüncesiyle eleştirir:

> "Sermaye üretken midir değil midir sorusu budalacadır. Sermayenin üretimin temelini oluşturduğu, dolayısıyla kapitalistin de üretime kumanda etmek mevkiinde olduğu yerde emek ancak sermaye tarafından özümsendiği ölçüde üretken olabilir. Tıpkı metaların ortak mübadele değerinin parada elle tutulur bir varlık kazanması gibi, emeğin üretici gücü de sermayenin üretici gücü haline gelir. Sermayenin dışında işçinin şahsında *kendi başına* duran emek, yani *dolaysız varoluş* halindeki emek, *bir şey üretemez.* Sadece biçimsel bir dönüşüm getiren basit dolaşım sürecine girmekle de emek üretken hale gelmez. Sermayeye üretkenlik atfetmenin olayı tersyüz etme olduğunu ileri sürenler, sermayenin zaten özünün bu tersyüz edişten, bu transferden ibaret olduğunu; ücretli emeğin de ücretli emek olabilmek için bu sermayeyi varsaydığını; dolayısıyla bizzat kendinin bu tepetaklak dönüşten başka bir şey olmadığını; işçinin kendi üretici gücünün kaçınılmaz bir şekilde kendisine yabancı bir güç haline getirme sürecinden başka bir şey olmadığını unutmaktadırlar" (Marx, 1979:398).[340]

---

imlemesi açısından ve emeğin diyalektik hareketini hakkıyla anlamak açısından önemlidir: y.n): bu sınırlılık sonucu, bunlar, benim bütünlüğüm yönünden yabancı bir nitelik kazanırlar. Ama, bütün çalışma zamanımı ve bütün işimi elden çıkartmakla, kendi özümü; diğer bir deyişle, genel faaliyet gerçekliğimi, kişiliğimi, bir başkasının mülkiyeti haline getirmiş olurum" (Hegel'den akt. Marx, 1993c:184).

[339] "sermayenin bileşenlerinden biri haline gelen emek, şimdi onun durağan ve dolayısıyla ölü nesnelliği üzerinde üretken, dölleyici bir canlılık etkisi yapar... Sermayenin bizzat kendisi süreç haline gelir. Emek, sermayeye katılıp onu kabartan mayadır" (Marx, 1979:380-1).

[340] Marx sermaye ile emek arasındaki diyalektiğin aynısını işçi ve makine arasında da görür: "Makine, bireysel işçinin emek aracı olarak gözükmez. Özgül işlevi, kesinlikle emek aracınınki gibi, işçinin etkinliğini nesneye iletmek, ona aracılık etmek değildir; tersine, işçinin etkinliği salt makinenin emeğini, makinenin eylemini hammaddeye iletmekte aracı olmak -nezaret etmek, aksamalara engel olmak- haline gelmiştir. İşçi tarafından kendi güç ve etkinliği ile hayat verilip kendi bir organı haline getirilen, dolayısıyla işlerliği işçinin hünerine bağlı olan aletin aksine, şimdi işçinin yerine güç ve yetenek sahibi olan, asıl hüneri gösteren, devindirici mekanik yasalarının varlığında kendi ruhunu ve hayatiyetini kazanan ve tıpkı işçinin besin maddesini tüketmesi gibi, kendi kendini devindirebilme gücünü sürdürebilmek üzere kömür, yağ vb. tüketen makinedir. İşçinin salt bir soyutlamaya indirgenen etkinliği her yönüyle makinenin devinimi tarafından belirlenir ve düzenlenir olmuştur; makineninki işçi tarafından değil. Mekanizmanın cansız parçalarını birbirine ekleyerek amaca yönelik bir otomat gibi çalışmasını sağlayan bilim, işçinin bilincinde değildir; makinede işçiye yabancı bir güç, makinenin kendi gücü olarak belirir. Sermaye kavramında yatan nesnelleşmiş emeğin canlı emeği kendine mal etmesi -bağımsız değerin değer üretici gücü ya da faaliyeti kendine mal etmesi- olayı, makinelere dayalı üretimde artık maddi öğeleri ve maddi işleyişi bakımından dahi, üretim sürecinin karakterine yansır. Üretim süreci, emeğin birleştirici öğe olarak sürece hâkim olması

Elbette burada Marx'ın diyalektiğini, kullanım değerinin (basit) değişim değerine dönüşümünden, bunun nesneyi bir meta olarak üretmekle kalmayıp aynı zamanda emeği de meta olarak ürettiğinden; bunların birbirine oranlanmasının basit para aracını yaratmasından ve bunun gibi yüzlerce dolayımla oluşmuş sermayenin, tüm bu dolayımları anlamlı bir bütünlük haline getirmesinden doğru da açıklayabilirdik. Ya da sanki her biri birbirinden bağımsız gibi gözüken meta, para, ücret, faiz, kar ve rant gibi ekonomik terimlerin tümünü değerin yabancılaşmış emek tarafından oluşturulmuş, içsel olarak birbirine bağlı ve zorunlulukla türeyen kategoriler olarak oluşması üzerinden de betimleyebilirdik. Ama bizim çalışmamız açısından burada iki kritik nokta vardır: diyalektiğin ontolojik hareketi ve diyalektiğin epistemolojik hareketi ve de bunların diyalektiğin diyalektik gelişiminde nasıl bir momente denk düştüklerinin görülmesi.

Bir araştırma yöntemi olarak diyalektiğin epistemolojik boyutu hakkında Marksist literatürde oldukça kalem oynatıldı. Burada sadece son dönemlerde önce çıkan, Bertell Ollman'ın, diyalektiği özellikle *Grundrisse*'ye dayanarak *soyutlamalar* üzerinden inşa etme çabasını[341] ve daha önce Ernest Mandel'in yine soyutlamalara odaklanarak çıkarmış oldukları altı basamaklı diyalektik *yöntem*i anmak yeterlidir. Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*[342] başlıklı çalışmasında, "diyalektik, kapitalizmdeki (ve daha geniş dünyadaki) değişim ve etkileşimleri kavrarken ve bunları açıklarken Marx'ın izlediği yoldur ve diyalektik, araştırma ve sergileme amacıyla Marx'ın

anlamında bir emek süreci olmaktan çıkmıştır. Emek, tersine, mekanik sistemin çeşitli noktalarına dağılmış bireysel işçilerin varlığında, salt bilinçli (olma özelliğine sahip) bir organdır; mekanizmanın bütünsel sürecine tabi kılınmış bir parça, salt sistemin bir eklemidir. Sistemin birliğini oluşturan canlı işçiler değil, onların bireysel, ehemmiyetsiz işleyişinin karşısına kudretli bir organizma olarak dikilen canlı makinedir" (Marx, 1979:638-9).

[341] Bu konuda 2008 yılında yapılmış *Diyalektik: Düşünmenin Gözü* adlı çalışmam, Hegel'in, diyalektiği, Kant'a referansla düşünmenin doğal bir eğilimi olarak tanımlamasından hareketle Marx'ın onu işlenmiş bir yöntem haline getirmesinin kuramsal temellerine odaklanıyordu. Fakat bu söz konusu çalışma, özellikle *Grundrisse* ve *Kapital*'in genel savlarına henüz hakim olamamakla sakatlanmış ve bu yüzden de epistemolojik diyalektiğe ontolojik bir diyalektiği dışlayacak biçimde ağırlık vermekle ıralanmıştır. (Elgür, E., V., *Diyalektik: Düşünmenin Gözü,* Felsefelogos 2008/1-2).

[342] Ollman, Bertell, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar,* çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Yayınları, İstanbul, 2006.

bu gerçekliği zihinde manipüle etmek için yaptığı her şeyi içerir" (Ollman, 2006:238) ifadeleriyle bizi doğrudan *Grundrisse*'ye ve oradaki somut ve soyutun diyalektiğine[343] gönderir; soyutlama etkinliğini diyalektiğin odağı haline getirerek *gerçek somutun düşüncedeki somut* olarak üretilmesini, a)kapsamın soyutlanması b)genellik düzeylerinin soyutlanması ve c)konumlanma noktasının soyutlanması başlıkları altında ayrıntılandırarak *yöntemleştirir* ve düşünmenin etkin bir kullanımı haline getirerek araştırma yöntemine dönüştürür. Marx'ın, Kapital'in ikinci baskısına sonsözde ifadelendirdiği 'araştırma yöntemi ile sunuş yöntemi arasındaki fark'a dair vurgu Ollman'ın çabasını büyük oranda meşru kılar.

Diğer yandan Ernest Mandel'in *Geç Kapitalizm*[344] başlıklı, Marx'ın *Grundrisse*'deki çalışma planının son aşamasını oluşturan dünya pazarlarına odaklanmış olan metni, pazarın incelenmesinin yöntemi ile ilgili tartışma aracılığıyla Marx'ın diyalektiği üzerine bir analizle başlar. Marx'ın *Kapital*'inin tamamına, diyalektiğin soyut biçimiyle tarihin maddi gerçekliği arasındaki sürekli bir salınımın hâkim olduğunu (Mandel, 2008:39) söyleyen Mandel, Marx'ın *Grundrisse*'de maddi gerçeklikle ilgili olan savlarını, sürekli olarak Hegel'in *Mantığı*'na ve diyalektiğine yapılan geri dönüşlerle kıyasladığı kenar notlarının anlamını da açık etmiş olur: "Marx, tarihsel gerçekliği, ancak bu gerçekliğin, gerçek kapitalist ilişkilerin bir ölçüde idealize edilmiş ve tipikleştirilmiş bir iç örgütlenmesi biçiminde bir bilimsel yansımasını ürettiği için kavrayabildi. Bu ilişkilerden tarihsel gerçeklik ile arasına mesafe koymak için kopmadı, onlardan idealist bir kaçış değildi onunki. Onun araya mesafe koymasının nedeni, gerçekliğin yakından ve rasyonel bir özümsenmesi idi" (Mandel, 2008:40). Böylece bu geriye çekilerek mesafe koyma hareketi ön-varsayımlarla gerçeklik arasındaki dolayımları keşfedebilmek için zorunlu bir hareket olarak ortaya çıkar. *Kapital*'in üçüncü cildinde öz ile görünüşün çakışmaması

---

[343] Bu konuda E. V. İlyenkov'un *Marx'ın Kapital'inde Soyut ve Somutun Diyalektiği* başlıklı çalışması halen temel kaynak olmayı sürdürmektedir. (Yorum Yayınları, çev. Hüseyin Akyol, İstanbul, 1996).

[344] Mandel, Ernest, *Geç Kapitalizm,* çev. Candan Badem, Versus Yayınları, İstanbul, 2008

durumundan hareketle tanımladığı bilim etkinliğinin[345] Marx açısından anlamını Mandel şu şekilde betimler:

> "Marx'ın tam da öz ve görünüş asla doğrudan örtüşmedikleri için bilimin gerekli olduğunu söylediği iyi bilinir. O bilimin görevini yalnızca, ilişkilerin yüzeysel görünüşleri tarafından karartılan özlerini keşfetmek olarak görmüyordu, aynı zamanda bu görünüşlerin açıklaması olarak, başka bir deyişle öz ile görünüşün yeniden bir bütün içinde birleşmesini sağlayan ara bağlantıların ya da dolayımların keşfi olarak görüyordu. Bu birleşmenin olmadığı yerde teori, empirik gerçeklikle hiçbir ilgisi olmayan soyut 'modeller'in spekülatif inşasına indirgenmiş olur ve diyalektik, materyalizmden idealizme geriler" (Mandel, 2008:35-6).

Demek ki, eleştirel bilim etkinliği, alt yapının ne olduğuna dair bir modeller üretme etkinliği değil, kendini model olarak ileri sürenle gerçeklik arasındaki *ara bağlantıları* ve *dolayımları* keşfederek dışsal nedenlerle açıklanan olguları, onlara içkin olan hareket aracılığıyla açıklamaktır. Mandel'e göre Marx, bu yönde altı aşamadan oluşan bir yöntem uygular: 1) Empirik malzemenin kapsamlı özümsenmesi ve bu malzemenin (yüzeysel görünüşlerin -ön-varsayımların) tarihsel açıdan ilgili tüm ayrıntılar içinde kavranması. 2) Bu malzemenin kendisini oluşturan soyut öğelere analitik bölünüşü (somuttan soyuta ilerleme). 3) Maddenin soyut hareket yasalarını yani özünü açıklayan bu öğeler arasındaki belirleyici genel bağlantıların keşfi. 4) Öz ile maddenin yüzeysel görünüşleri arasındaki dolayımı gerçekleştiren belirleyici ara halkaların keşfi (soyuttan somuta ilerleme ya da somutun çoklu belirlenimlerin bir kombinasyonu olarak düşüncede yeniden üretimi). 5) 2, 3 ,4. Maddelerdeki çözümlemenin, somut tarihin gelişen hareketinde pratik empirik sınanması. 6) Yeni ve empirik olarak konuyla ilgili verilerin ve yeni bağlantıların -hatta çoğu zaman yeni soyut temel belirlenimlerin- bilginin sonuçlarının ve ona dayalı pratiğin gerçekliğin sonsuz karmaşıklığında uygulanması yoluyla keşfi (Mandel, 2008:38).

---

345 "Ne var ki, dış görünüş ile şeylerin özü, eğer doğrudan doğruya çakışsaydı, her türlü bilim gereksiz olurdu" (Marx, 1990a:718). Marx'ın bu cümle ile anlatmak istediği şey görünüşlerden değil de özden yola çıkmak gerekliliği değil, tam tersi, görünüşlerden ve hatta onların ön-varsayımlarından yola çıkarak aslında onların ne olduğunu göstermektir. Diyalektik, hem bu ikisi arasındaki ilişkinin kavranması için araştırma yöntemi olarak hem de altta duranın gerçek hareketi olarak işlerliğe sahipti.

Hem Ollman'da hem de Mandel'de betimlendiği biçimiyle Marx'ın diyalektiği, Hegel'de *düşünce*nin doğal bir eğilimi olarak *tin*in hareketinin içkinliği ile ıralanan ve yalnızca nicelik, nitelik, ölçü vb. gibi kipleriyle sunulan diyalektiğin bir *yöntem* olarak işlenişini imler. Platon'da *soyut* bir biçimde işlenen ve gölgelerden yola çıkan düşünme nasıl ki oradan nesnesinin gerçekliği ile karşılaşmak istiyor ve nihayetinde matematiğin mantıksallığını kendine örnek alarak bu gerçekliği *idea*ya doğru yükselen bir bütünlük içinde konumlandırmaya çalışıyorsa, Marx da gölgelerle benzeşik biçimde ön-varsayımlardan yola çıkarak onun gerçekliğine ve sonra bu gerçeklikten tekrar bütüne doğru yükselirken bu sefer, diyalektiğin somut doğasını bir araştırma yöntemi olarak işlemiş olur. Fakat bu araştırma yöntemi Hegel ile dolayımlanmış bir biçimde ortaya çıkar. Keza somut belirlenim tüm bileşenleri geriye doğru, sürecin tamamına yayılacak biçimde, tekrar tekrar konumlandırır ve altta duranın, tözsel olanın düşünmenin kendisini uydurmak istediği sabit bir bütünlük olarak tasarlanmasına izin vermez. "Fakat Marx her *evrensel* kategorinin görelileştirildiği ucuz tarihselciliğe kaçmamakta, daha ziyade belirgin bir biçimde Hegelci bir soru sormaktadır. Bizatihi tüm zamanlar için geçerli olan "en genel soyutlamalar" ne zaman doğar" (Žižek, 2011a:252). İşte metanın tüm diğer varolanları kendi varoluş koşullarına eklemleyen hareketi dünyanın ilk defa *bir dünya* olmasına izin verdiğinde diyalektik de bir yöntem olarak, bilincin sürekli olarak daha yüksek momentlerde üretilmesinin dışında, ilk ortaya çıkışından beri amaçladığı, öznenin nesnesi ile özdeşliğini sunma olanağına kavuşur.

Lakin yöntemin, bu şekilde somut bir belirlenim kazanması ancak ve ancak dünyanın *bir dünya* olarak tasarlanmasını olanaklı kılan, yani kategoriler arası geçişliliğin kesintisiz bir biçimde sürmesini sağlayan yapısal bir temelin ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Nasıl ki Hegel'de diyalektik hareket *düşünce belirlenimleri* açısından *akl*ın tüm tarihinin diğer dışsal belirlenimlerini kendine doğru yükselişin basamakları olarak kavrıyor ve içkin tarihi haline getiriyorsa, Marx da -Hegel'de aynı zamanda gerçekliğin hareketi olarak sunulan ama hiçbir zaman temellendirilemeyen ve bu biçimiyle kurgusal kalan- gerçekliğin dışsal belirlenimlerini tasfiye eden yapısal unsurun

oluşumunun diyalektik hareketini gösterir. Örnek vermek gerekirse "sömürü ancak kapitalizmde 'doğallaştırılıp' iktisadın işleyişine kazınır, yani iktisat dışı baskı ve şiddetin sonucu olmaktan çıkar. Bu nedenle kapitalizmle birlikte kişisel eşitlik ve özgürlüğe kavuşuruz: Açık bir toplumsal tahakküme lüzum yoktur, zira tahakküm üretim sürecinin yapısında zaten örtük olarak bulunur" (Žižek, 2011a:263). Yine aynı anlama gelmek üzere Postone, *Rethinking Marx* metninde benzer durumu şu ifadelerle açıklar:

> "Marx'ın değer teorisi, sermayenin, başlıca niteliği sınırsız bir gelişme eğilimi olan, toplumsal olarak kurulmuş bir dolayım ve servet biçimi olarak çözümlenmesine bir temel sağlar... Marx'ın terimleriyle söylersek, kişisel bağımlılık ilişkilerinin şekillendirdiği kapitalizm öncesi bağlamdan, toplumsal bir "nesnel bağımlılık" çerçevesi içinde, bireysel kişisel özgürlüğün şekillendirdiği yeni bir bağlam doğmuştur. Modernliğe has çatışkısal karşıtlığın -kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum- her iki tarafı da, Marx'ın çözümlemesine göre, toplumsal ilişkilerin metanın belirleyiciliği ile aldığı biçimin ortaya çıkıp yayılmasıyla tarihsel olarak kurulmuştur" (Postone, 1995: www.obeco.no.sapo.pt/mp.htm).

Elbette ki burada söz konusu edilen modernliğin çelişkisel karşıtlığı, Marx'tan önce Hegel tarafından da kavranmış ve tin kavramı ile tekil özneler arasındaki ilişki üzerinden de gösterilmiştir. Fakat Marx, Hegel'de *tin* ile ifade edilmiş olan, tamamen muğlâk ve belirlenimsiz olan nesnelliğin gerçek oluşum sürecini ve buradaki diyalektiği gösterir. Hegel'de sadece kipsel olarak gösterilmiş diyalektiğin tüm unsurları (Nicelik-nitelik-ölçü; (kendi içine yansıma olarak) öz-fenomen-edimsellik; öznellik-nesnellik-*idea*) Marx'ta, emek dolayımı ile kendi içeriklerine kavuşur ve ontolojik bir diyalektiğin *gerçek-belirlenimleri*ne dönüşür; "tam da bu bakımdan meta biçiminin dinamiği *somut evrenselliğin* ta kendisidir. Yani tüm toplumsal bütünlüğe sirayet eden, "kendini özgürce belirleyen birey ile nesnel zorunluluğun dışsal alanı olarak toplum" arasındaki paradigmatik biçimde modernliğe has çatışkıda olduğu gibi, bu bütünlüğün en soyut/biçimsel öz-farkındalık biçimlerini üreten belirleyici ilkedir" (Žižek, 2011a:271). Diğer bir deyişle böyle bir ontolojik diyalektik; kapitalizmin kendi dışında bulduğu tüm parçaları kendine eklemleyerek büyüyen hareketini ihtiva eder ki;

Kapital bu eklemlenme sürecinin, *yapı*yı oluşturan temel unsurlarının diyalektik hareketinin betimlenmesidir. Hegel diyalektiği ile Marx'ın diyalektiği arasında, buradaki en temel fark, gelinmiş olan aşamada ön-varsayımları geriye dönük bütünleştirici ilke olarak kabul etmekle, ön-varsayımların salt birer veri olarak alınıp esas bütünleştirici ilkenin gizil olarak orada bulunduğunu göstermek arasındaki farktır. Böylece diyalektik hareketin Hegelci biçimi Marx tarafından aynen kabul edilmekle birlikte, *spekülasyon* yerini *soyutlama*ya bırakır ve bu tarz tüm tarihe yayılan temel bir ilkenin gelişimini gösterme anlamındaki diyalektikle bir an olsun aynı kuramsal pratiği paylaşmaz.[346]

Hiç Kopmayan Takip: *Grundrisse*'den Geriye Doğru Diyalektik

> *"İlk bakışta meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa metanın tahlili, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir"* (Marx, Kapital, 1867)

---

[346] Fakat burada 'emeği' tüm tarihsel hareketin genel ilkesi olarak görme hatasına düşmemek gerekir ve Marx hem *Grundrisse*'de hem de *Kapital*'de böyle bir anlaşılmadan özellikle kaçınır, Postone da, *Rethinking Marx*'ta bu temayı, Marx'ın da yaptığı biçimde *soyut emek* ile *somut emek* arasındaki fark açısından özellikle vurgular: "*Somut emek*, bir tür çalışma faaliyeti olarak gördüğümüz şeyin bir biçiminin tüm toplumlarda insanların doğayla olan ilişkilerin dolayımlanmasına işaret eder. *Soyut emek* ise... kapitalizmde, emeğim emsalsiz bir toplumsal işlevi de olduğunu gösterir: Yeni bir toplumsal karşıtlık biçimini dolayımlamaktadır. Metanın, bütünün toplumsal yapılandırıcı kategorisi olduğu bir toplumda, emek ve emeğin ürünleri -başka toplumlarda olduğu gibi, toplumsal olarak geleneksel bağlar, normlar ya da aleni iktidar ve tahakküm ilişkileriyle, yani apaçık toplumsal ilişkilerle dağıtılmaz. Emeğin kendisi, başkalarının ürünlerini edinmeyi sağlayan, neredeyse nesnel bir vasıta işlevi görerek bu ilişkilerin yerini alır... Dolayısıyla, Marx'ın olgunluk dönemi eserlerinde, *emeğin toplumsal hayatta merkezi bir yeri olduğu anlayışı tarih ötesi bir önerme değildir* [italik vurgular bana ait]. Bu anlayış, maddi üretimin her zaman için toplumsal hayatın önkoşulu olduğuna atıfta bulunmaz. Bununla kastedilen şey, maddi üretimin genel olarak toplumsal hayatın ve hatta kapitalizmin en temel boyutu olması da değildir. Daha ziyade, kapitalizmde emeğin o toplumu temelden şekillendiren toplumsal ilişkileri tarihsel açıdan kendine özgü bir şekilde kurmasına göndermede bulunur"; aynı makalenin bir başka bölümünde de farklı biçimde aynı sorunu, daha açık olarak sunar: "Marx sonraki çalışmalarında ne pek çok toplumda varolmuş olabileceği haliyle metaları, ne de 'basit meta üretimi'nin yapıldığı farazi kapitalizm-öncesi evrenin çözümlemesini yapmıştır. Daha ziyade kapitalist toplumda varolduğu haliyle metayı çözümlemiştir. Marx, metayı, şimdi sadece bir nesne olarak değil, ama aynı zamanda o toplama damgasını vuran toplumsal ilişkilerin, tarihsel açıdan özgül, en temel biçimi olarak tahlil etmiştir" (Postone, 1995: www.obeco.no.sapo.pt/mp.htm).

Hegel ve Marx'ın diyalektiğine bağlı kalarak, biz de Marx'ın diyalektiğinin ve onun -şimdi gelmiş olduğumuz noktadan farklı olarak- Hegel'le ilişkisinin ilk dönemlerdeki görünümlerine geri dönebiliriz. Bu bölümün başlangıcında fark edilmiştir ki, Marx'ın Demokritos ile Epikouros hakkındaki doktora tezi ile *Felsefenin Sefaleti* metinleri arasındaki en çok bilinen eserleri tartışma kapsamının dışında bırakılmıştır. Bu dışlama Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'daki, "bizim görüş tarzımızın kilit noktaları, polemik tarzında olsa da, ilk defa olarak *bilimsel* şekilde, 1847'de yayınlanmış olan ve Proudhon'u hedef tutan *Felsefenin Sefaleti* adlı yapıtımda sunuldu" (Marx, 1993b:25) ifadeleri ile mazur gösterilebilir ve özellikle üç esere; *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi, 1844 Elyazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'ne 'bilimsellik öncesi çalışmalar' muamelesi yapılabilirdi. Fakat Marx'ın Hegel ve Hegelci diyalektikle kurmuş olduğu ilişki kendi içinde de bir diyalektik barındırır ve bu diyalektiğin farkına varmadan, ne Hegel ve Marx'ın diyalektik anlayışları arasındaki bağlantıları ne de Marx'ın diyalektiğinin, diyalektiğin diyalektik gelişimi içindeki konumunu anlayabiliriz. Marx'ın kendi diyalektik anlayışını oluşturması *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ve *1844 Elyazmaları* aracılığıyla başlar ve Hegel diyalektiği ile kurulan *soyut* bir ilişkiyi imler; *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi,* Hegelci diyalektiğin görünümlerine odaklanır[347] ve Hegelciler'de diyalektiğin

[347] Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinde, Marx'ın özellikle yapmak istediği ama bir türlü başlayamadığı 'Hegelci diyalektikle ilişkimiz nedir?" sorusuna kendisi bir cevap vermeye çalışır. Bu cevap her ne kadar o klasik 'ters döndürme' retoriğine bağlı kalmış olsa da en azından Hegel ile Marx'ın ilişkisini diğer Genç Hegelciler'in ilişkisinden ayırması ve Marx'ın özgüllüğünü sunması açısından dikkat çekicidir: "Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, felsefe alanından ayrılmadıkları ölçüde hegelci felsefenin uzantısı oldular. Strauss, *İsa'nın Yaşamı ve Dogmatik*'den sonra artık yalnız felsefi yazına çalıştı ve Renan'vari din tarihi yazdı; Bauer, ancak tarih alanında, hıristiyanlık kökenli bir şey, ama aslında kayda değer bir şey yapmayı başardı; Stirner yalnızca ilgi çekici bir tip olarak kaldı, hatta Bakunin, onu, Proudhon ile malgamalayıp bu malgamaya da "anarşizm" adını verdikten sonra bile; yalnız Feuerbach, filozof olarak dikkate değer kaldı. Ama yalnız bütün özel bilimlerin üzerinde duran ve onlardan bir bireşim meydana getiren sözde bilimlerin bilimi felsefe, onun için aşılmaz bir engel, dokunulmaz bir kapalı kutu olarak kalmadı; o kendisi de filozof olarak yolun ortasında durdu ve aşağıda materyalist, yukarda ise idealist oldu; *eleştiri ile* (italik vurgu bana ait) Hegel'i alt etmeyi bilemedi, ama düpedüz işe yaramaz diye bir yana attı, oysa kendisi, Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğine karşılık şişirilmiş bir sevgi dininden, zavallı ve güçsüz bir ahlâktan başka olumlu hiçbir şey gerçekleştiremiyordu. Ama,

nasıl kullanıldığının bir eleştirisidir[348] ve diyalektiğin kavramları ile *olumsuz ussal*a karşılık gelir; üçüncü ve son dönem ise *Felsefenin Sefaleti* ile başlar ve Hegelci diyalektiğin pozitif bir değerlendirmesi

---

Hegel okulunun parçalanıp dağılmasından bir başka eğilim daha çıkmıştır; gerçekten meyve veren tek eğilimdir bu ve esas olarak Marks'ın adına bağlıdır" (Engels, 1992:47-8). Marx da *Alman İdeolojisi*'nin hemen başında, bu metinle amaçladıkları sonucun ne olduğunu şu şekilde anlatır: "İnsanlar, şimdiye kadar, kendileri hakkında, ne oldukları ya da ne olmaları gerektiği hakkında her zaman yanlış fikirlere sahip olmuşlardır. Sahip oldukları ilişkileri, Tanrı hakkındaki, normal insan hakkındaki vb. tasarımlarına uygun olarak düzenlemişlerdir. Kendi beyinlerinin ürünleri, onları yaratan beynin üstüne çıkmıştır. Yaratıcılar, kendi yarattıkları şeyler önünde secdeye varmışlardır. Öyleyse onları, boyunduruğu altında ezildikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin egemenliğine karşı başkaldıralım. Biri, insanlara bu yanılsamaları değiştirip, yerine insanın özüne uygun düşen düşünceler koymayı öğretelim diyor, bir başkası, bu yanılsamalara karşı eleştirici bir tutum almayı öğretelim onlara diyor, bir üçüncüsü ise, bunları kafalarından çıkarıp atmalarını öğretelim diyor ve -bugünkü gerçekliğin böyle çökeceğini iddia ediyorlar. Bu masum ve çocuksu düşler genç-hegelcilerin bugünkü felsefesinin çekirdeğini oluştururlar; ki bu felsefe, Almanya'da, kamuoyunca korkuyla karışık bir saygı ile karşılanmakla kalmıyor, ama *felsefi kahramanların* kendileri tarafından, canice sertlikteki bu fikirlerin dünya için devrimci bir tehlike taşıdığı inancı içinde, büyük bir ciddiyetle sunuluyor. Bu kitabın birinci cildinin amacı, kendilerini kurt sanan ve başkalarının da kurt sandıkları bu koyunların ne olduklarını ortaya koymak, onların meleyişlerinin Alman burjuvalarının tasarımlarının felsefi bir dile yinelenmesinden başka bir şey olmadığını ve bu felsefi yorumcuların palavracılıklarının, Alman gerçekliğinin zavallı yoksulluğunu yansıtmaktan başka bir anlam taşımadığını göstermektir. Bu cilt, Alman ulusunun hoşlandığı, düşlerle dolu uyuklamaya pek uygun düşen, gerçekliğin gölgesine karşı yürütülen bu felsefi savaşın maskaralığını ortaya çıkarmak ve onu bütün saygınlığından yoksun bırakmak amacındadır" (Marx&Engels, 1999:31-2).

[348] *Alman İdeolojisi* metni Hegel'e değil, Hegel diyalektiğini uygulama iddiasındaki Genç Hegelciler'e, özellikle de Max Stirner'e yönelik eleştirilerden oluşur. *Felsefenin Sefaleti* bir nevi bu projenin devamı olarak gelişmiş ve Proudhon'un Hegel diyalektiğini uygulamadaki beceriksizliğine odaklanmışsa da, ekonomi politiğin literatürü ile daha da tanışık hale gelen Marx'ın dili açısından yeni bir aşamayı ortaya çıkarmıştır. *Alman İdeolojisi* ile ilgili olarak Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da bu durumu açıkça belirtir: "Deutsch-*Französische Jahrbücher*'de, iktisadi kategorilerin eleştirisine katkının dahice denemesini (*Ekonomi Politiğin Bir Eleştirisi Denemesi* başlıklı bu yazı, Türkçe literatürde *1844 Elyazmları*'nın ekler bölümünde yer almaktadır; Marx, 1993a:352-84) yayınlamasından beri yazışarak devamlı surette fikir alışverişinde bulunduğum Friedrich Engels, benim vardığım sonuca, başka bir yoldan (*İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı yapıtıyla karşılaştırınız) ulaşmıştı, 1845 ilkyazında, o da gelip Brüksel'e yerleştiği zaman, birlikte çalışmaya ve Alman felsefesinin bakış açısı karşısında kendi bakış açımızı oluşturmaya karar verdik: bu, gerçekte, bizim geçmişteki felsefi bilincimizle hesaplaşmamızdı. Bu planımız, Hegel-sonrası felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleşti. Elyazması, formalar halinde, iki cilt olarak, Vestfalya'daki yayınevi sahibinin elindeydi ki, yeni gelişmelerin yapıtın basılmasını olanaksız kıldığını öğrendik. Biz, görüşlerimizi açıklığa kavuşturmak olan başlıca amacımıza vardığımız için, elyazmasını, farelerin kemirici eleştirisine seve seve terk ettik" (Marx,1993:24). Diğer yandan *Kutsal Aile* de benzer bir amaçla, Bauer -ve yer yer Strauss- ve Bauerciler'in eleştirisine odaklanır.

-özellikle *Grundrisse* ile dolayımlanarak- *Kapital*'e kadar devam eder. *Felsefenin Sefaleti* ile *Kapital* arasında diyalektiğin aldığı biçimi yukarıda tartıştık; şimdi de ilk olarak, *Alman İdeolojisi*'inde bu süreci nasıl işlendiğine bakabiliriz.

Marx'ın, *Kapital*'de 'meta'yı metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu bir şey olarak algılaması ve de ancak buna dair önvarsayımlardan yola çıkarak *eleştiri*nin gerçekleştirilebileceği savı, *Alman İdeolojisi*'nde, tam tersi bir biçimde, bu tür ideolojik bir fantazmaya karşılık 'gerçek hayat süreçleri'ne yapılan referanslara başvurmak gerekliliği ile vurgulanmıştır:

> "Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değillerdir; bunlar, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve -hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları- maddi yaşam koşullarıdır. Bu öncüller, demek ki, ancak empirik olarak oluşturulabilirler. Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Şu halde saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerdir. Burada, doğaldır ki, ne bizzat insanın fiziki yapısını, ne de insanların tamamen hazır buldukları doğal koşulları, jeolojik, orografik, hidrografik, klimatik ve öteki koşulları derinliğine inceleyemeyiz. Her tarih yazımı, bu doğal temellerden ve tarih boyunca insan eyleminin bu temellerde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır" (Marx&Engels, 1999:38-9).

Marx, bu saptamaların hemen arkasından, Žižek'in ifadesiyle, idealist mistifikasyonun karşısına saldırgan bir biçimde maddeci tutumu yerleştirir:

> "Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek faal insanlardan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşam süreçlerinden hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri (*Nebelbildungen*) bile deneysel olarak saptanabilen ve maddi temellere dayanan, insanların yaşam süreçlerinin zorunlu yüceltmeleridir. Bu bakımdan ahlak,

> din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalan kısmı ve bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, artık o özerk görünümlerini yitirirler. Bunların tarihi yoktur, gelişmeleri yoktur; tersine, maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (*Verkehr*) geliştiren insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşüncelerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx&Engels, 1999:45-6).

Žižek, *Alman İdeolojisi*'nden alıntılanmış bu iki paragrafla Marx'ın *Kapital*'deki meta fetişizmi ile ilgili bölümden alıntılanmış, metanın metafizik bir nesne olarak görüldüğü pasaj arasında kesin bir farklılık görür. Meta fetişizmi olarak adlandırılan durumun, öyle ikincil bir yanılsama ya da ideolojik bir yansı olarak kenara atılamayacağının keza bu fetişizmin 'gerçek üretim sürecinin' tam da göbeğinde işleyen ontolojik bir işlevi olduğunun fark edildiğini söyler: "Meta fetişizmi, zihinlerimizde, gerçekliği (yanlış) algılamamızda değil, toplumsal gerçekliğin kendisindedir" (Žižek, 2011a:244). Fakat Žižek, nedendir bilinmez bu satırlara eşlik eden bir alt paragrafı görmemekte ısrar eder; ve o satırlar ki *Grundrisse*'de, Hegelci spekülasyonun yerini alan *soyutlama* edimini neredeyse satırı satırına tekrar eder:

> "Demek ki, gerçek yaşamda, kurguculuğun bittiği yerde pozitif bilim; insanların pratik faaliyetinin, gösterdikleri pratik gelişme süreçlerinin ortaya konuluşu başlar. Bilinç konusundaki boş sözler biter, onların yerini gerçek bilgi almalıdır. Gerçeğin kendisi ortaya konduğunda, özerk felsefe varlık ortamını yitirir. Onun yerini, olsa olsa insanların gösterdikleri tarihsel gelişmenin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi alabilir. Bu soyutlamalar, gerçek tarihten kopartılarak kendi başlarına ele alındıklarında hiçbir değer taşımazlar. Olsa olsa tarihsel malzemenin daha kolay sınıflandırılmasını, ayrı ayrı tabakalarının sıralanışını göstermeye yarar. Ama hiçbir biçimde, felsefenin yaptığı gibi, tarihsel çağları güzelce düzenlemeyi sağlayabilecek bir reçete, bir şema veremezler. Tersine, güçlük, ancak bu materyal, ister tamamlanmış bir çağ sözkonusu olsun, ister içinde bulunulan zaman olsun, incelemeye, sınıflandırmaya ve onu gerçek bir biçimde ortaya koymaya konulduğu zaman başlar" (Marx&Engels, 1999:46-7).

Demek ki, daha *Alman İdeolojisi*'nde soyutlamanın yapısı, gerçekliği veri olarak kabul eden spekülasyonun yapısından ayrılmaktadır.

Elbette spekülasyon tarihsel malzemenin sınıflandırılmasında ve daha da belirlenim kazanmasında, bilinç için düzenleyici bir rol oynamaktadır. Fakat esas mesele ve aslında güç olan şey, kurgul olanın gerçeklikte neye tekabül ettiğinin keşfedilmesidir. *Alman İdeolojisi*'nde, daha sonra ekonomi politiğin ön-varsayımlarına uygulanacak olan soyutlama yöntemi, Hegelcilerin ön-varsayımlarına uygulanmak suretiyle Hegel'in tekrardan keşfi için uygulamaya sokulur. Tüm metin boyunca Genç Hegelcileri'in, Hegel'i karikatürleştirmelerine karşı Hegel sisteminin gerçek bir eleştirisinin yapılamaması durumu kitabın temasını oluşturur.[349] Metin boyunca diyalektik kavramı bir kere bile kullanılmamışsa da, diyalektiğin Hegel'deki mistifikasyonunun genel görünümü üç aşamada şu şekilde sunulur:

> "l) Fikirleri, empirik nedenlerle maddi bireyler olarak ve bizzat bu insanların empirik koşullar içinde, egemen olan insanlardan, bu insanların kendilerinden ayırmak ve sonuç olarak tarihe egemen olanların fikirler ya da yanılsamalar olduğunu kabul etmek. 2) Fikirlerin bu egemenliğine, bir düzen getirmek, birbirini izleyen egemen fikirler arasına mistik bir bağ koymak gerekir ve buna, fikirleri "kavramın kendi kendini belirlemeleri" olarak kavramakla ulaşılır. (Bu, düşüncelerin kendi empirik temelleriyle birbirlerine gerçekten bağlı bulunması olgusu, bu ikinci işi olanaklı kılar; bundan başka, an ve yalın düşünceler olarak anlaşıldıklarından, bu düşünceler, kendinden farklılaşmalar haline, bizzat düşünce üreten ayrımlar haline gelirler). 3) Bu "kendini belirleyen kavram"ı, mistik görünümünden soymak için, o, bir kişi -"öz-bilinç"- haline dönüştürülür, ya da büsbütün materyalist görünmek için, ondan tarihte "Kavram"ı temsil eden, yani kendileri de tarih yapımcıları olarak, "gardiyanlar komitesi" olarak, egemenler olarak, "düşünürler"i, "filozoflar"ı, ideologları

---

[349] "En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terketmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorunlar, tersine, belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fışkırmıştır. Yalnızca yanıtlarında değil, kendi sorunlarında bile bir aldatmaca (*mystification*) vardı. Her ne kadar herbiri Hegel'i aştığına yemin ediyorsa da, bu modern eleştirmenlerden bir tekinin bile, hegelci sistemin hiç değilse toplu bir eleştirisini yapmaya kalkışmamış olmasının nedeni, Hegel'e olan bağımlılıklarıdır. Onların Hegel'e ve birbirlerine karşı yürüttükleri polemik, şundan ibarettir: herbiri Hegel sisteminin bir yönünü çekip alır, ve onu, hem sisteminin bütününe karşı, hem de başkaları tarafından çekip alınmış yönlerine karşı çevirir. Töz gibi, öz-bilinç gibi, saf, bozulmamış hegelci kategorileri seçmekle işe başlandı; daha sonra, Cins (*Genre*), Birtek (*Unique*), İnsan (*Homme*) vb. gibi daha dünyevi terimlerle bu kategorilere saygısızlık edildi" (Marx&Engels, 1999: 36).

> temsil eden bir kişiler dizisi yaratılır. Bir çırpıda tarihin bütün materyalist öğeleri çıkarılıp atıldı ve böylece artık kurgu alanında rahatça doludizgin at koşturulabilir" (Marx&Engels, 1999:79).

Marx, bunları söylerken, Hegel'in sadece *Kavram* boyutunda iş yaptığının farkındadır. "Hegel'in kendisi de *Tarih Felsefesi*'nin sonunda "yalnız *Kavram*ın ilerleyişini incelediğini ve tarihte gerçek theodizeyi ortaya koyduğunu" itiraf ediyor" (Marx&Engels, 1999:78) derken, Hegel'in diyalektiğinin kullanılma biçimini değil, üzerine uygulandığı nesnenin kendisini esas problem olarak belirtir. *Alman İdeolojisi* bu yönüyle, materyalist bir vurguyla gözlerin çevrilmesi gerektiği yeri işaret etse de, henüz bu uzamın nasıl inceleneceğine dair, Hegelci diyalektiğin mistikleştirilmiş görüntüsünün altındaki rasyonel çekirdeği keşfetmiş değildir ve zaten bu metin aynı *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı* kitabında olduğu gibi, Marx ve Engels'in bu çekirdeği keşfetme amacıyla yapmış oldukları ön-hazırlıklardan biridir: "Demek ki bu [Bruno Bauer'le] polemik bizim gözümüzde -elbette herkes kendisi için- kendi görüşümüzü geliştirecek ve sonuç olarak modern toplumsal ve felsefi öğretilere oranla nerede bulunduğumuzu gösterecek olduğumuz özgün çalışmaların önsözünü oluşturur" (Marx&Engels, 2003a:22).

Kutsal Aile, aynı anda yapılmaya çalışan birden çok tartışmanın iç içe girdiği muazzam karışıklıkta bir metindir; bir yandan Genç Hegelciler'in öne çıkan isimlerinden Bauer ve Bauerciler'le hesaplaşılmakta, bir yandan bunların Hegel'i kavrayış biçimleri eleştiriye tabi tutulmakta ve diğer yandan da, eş zamanlı olarak Hegel diyalektiği ile kendi diyalektikleri ayrıştırılmaya çalışılmaktadır. Söz konusu muğlaklığa bir örnek vermek gerekirse, Strauss ve Bauer'in Hegel eleştirilerinin, Feuerbachçı eleştiriyle karşılaştırıldığı şu pasaj oldukça açıklayıcı olacaktır:

> "Strauss ve Bauer, her ikisi de tanrıbilim alanından çıkmaksızın, birincisi Spinozacı açıdan, ikincisi Fichteci açıdan, Hegel'i mantıksal olarak geliştirmişlerdir! Her ikisi de Hegel'i, onda iki öğeden her biri[350] öteki tarafından işe yaramaz duruma getirildiği ölçüde

[350] Genç Hegelciler, Hegel ile ilgili değerlendirmelerinde Spinozacı ve Fichteci öğelerin Hegel'de almış oldukları biçimle ilgili olarak *Tin*in ne'liği ile ilgili oldukça geniş bir tartışma

> eleştirmiş, oysa kendileri bu öğelerden her birini *kendi tek yanlı,* dolayısıyla tutarlı tamamlanışlarına götürmüşlerdir. -Eleştirilerinde sonuç olarak her ikisi de Hegel'i aşar! Ama gene her ikisi de onun kurgusunun içinde kalır ve onun sisteminin sadece bir yanından başkasını temsil etmezler. Feuerbach ilk olarak, metafizik mutlak tini "doğa temeli üzerindeki gerçek insan" durumuna dönüştürerek, *Hegel'i Hegelci açıdan tamamlayıp eleştirmiş;* ilk olarak Hegelci kurgunun, dolayısıyla her türlü metafiziğin büyük eleştiri ilkelerini aynı zamanda ustalıkla koyarak, din eleştirisini tamamlamıştır" (Marx&Engels, 2003a:185-6).

Bir yandan Hegel'in, Strauss ve Bauer tarafından tek yanlı geliştirildiği söylenmekte ama yine de bunlar Hegelci kurgu içinde kalmakla suçlanmakta, diğer yandan Hegel'in Hegelci eleştirisinin sadece Feuerbach tarafından yapıldığı söylenirken Hegelci yöntem olumlanmakta ve son olarak da bir sene sonra *Alman İdeolojisi* metninde, Hegel ile karşılaştırıldığında neredeyse aşağılanan Feuerbach 'gerçek yenen' olarak gösterilmektedir; ve bunların hepsi sadece bir paragrafta olur biter. Fakat aynı metnin ilerleyen sayfalarında Strauss ve Bauer üzerinden Genç Hegelciler'e yönelen eleştiri gittikçe, öğrencilerinin hocalarının hakkını vermemesine dönüşmeye başlar. Özellikle Hegel'de birey olarak özneler ile tin arasındaki, tarihi inşa eden *birliktelik* ilişkisi Strauss ve Bauer'in kaleminde bir *karşıtlık ilişkisi*ne dönüşür; *Kutsal Aile* üzerine odaklanan çalışmasında Auguste Cornu buna özellikle dikkat çeker: "*Eleştirel Eleştiri,* gerçekten, Hegel'in mutlak tinini mutlak tine karşıt olarak, dünya ile çözülmez birliği içinde değil ama dünyaya karşıtlığı içinde gelişen *kendinin bilincine* indirgeyerek [-ki bunu Hegelci diyalektiğin insan bilincine indirgenerek, sekülerleşmesi olarak yorumluyorlardı; y.n] ve insansal bağlantılar bütününü,

---

literatürü oluşturmuşlardır. Hiç biri Türkçe'ye çevrilmemiş olan bu metinlerden en çok bilinenleri Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* ve B. Bauer'in *Örtüsü Kaldırılmış Hıristiyanlık* ve *Hegel Üzerine: Mahşerin Boru Sesi: Ateist ve Deccal* metinleridir. Marx bu metinlerden de yararlanarak, iki düşünürün Hegel hakkındaki kavrayışlarını -biraz da karikatürleştirerek- şu şekilde sunar: "Strauss ile Bauer arasında *töz* ve *kendinin bilinci* konusundaki savaşım, Hegelci kurgular çerçevesinde bir savaşımdır. Hegel'de üç öğe var: Spinozacı töz, Fichteci kendinin bilinci, bir de her ikisinin, zorunlu biçimde çelişik Hegelci birliği olan mutlak tin. Birinci öğe, metafizik kılık altında, insandan ayrılığı içinde doğa; ikincisi, metafizik kılık altında, doğadan ayrılığı içinde tin; üçüncüsü de metafizik kılık altında, öteki ikisinin, *gerçek insan* ile *gerçek insan türünün* birliğidir" (Marx&Engels, 2003a:185).

kendinin bilincinin tikel ve kendi varlığına upuygunsuz belirlenimler olarak yok ettiği soyut kategoriler durumuna dönüştürerek Hegelci felsefenin kurgusal niteliğini daha da keskinleştirmiştir" (Marx&Engels, 2003a:289). Bu yönüyle *Eleştirel Eleştiri,* Marx'a göre "İdeanın özne-nesne olarak gelişmesinin dünyanın gelişmesine çözülmez bir biçimde bağlı bulunduğu Hegelci felsefenin çok büyük bir *yoksullaşmasını* oluşturur."[351] Burada *Eleştirel Eleştiri*'nin bilince ve onun edimlerine odaklanmasıyla, töz ile ilişkileri içinde göz önünde tutulan evrensel bilincin tikel belirlenimlerinin bütünü olarak tasarlanan tarihin, gittikçe bilincin kendisiyle ilişkisinde bir gelişmeye ve harekete dönüşmesi eleştiriliyor; bu durum "Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin karikatüründen başka bir şey vermemekle" (Marx&Engels, 2003a:289-90) nitelendiriliyordu.[352] Sonuç olarak *Eleştirel Eleştiri*nin Marx'ın eleştirilerinde geldiği yer Auguste Cornu tarafından şu şekilde açıklanıyordu:

> "Tarihin, evrensel bilinç ile töz arasındaki karşıtlığa indirgenmiş bulunan gelişmesi, gerçekte evrensel bilinç ile Tine us yetiremez maddi öğeyi simgeleyen 'yığın' arasındaki karşıtlığa indirgenir. Tüm insansal ilişkiler, tüm iktisadi, siyasal ve toplumsal bağlantılar bir tek temel ilişkiye, evrensel *bilinç* bürünümü olan *Eleştirel Eleştiri*nin mutlak bilgeliği ile 'yığın'ın mutlak, sonsuz, onulmaz 'alıklığı' arasındaki, B. Bauer'in tüm insansal tarihi kendisine indirgediği ilişkiye indirgenmişlerdir" (Marx&Engels, 2003a:293).[353]

---

[351] Bu eleştiri kitap boyunca devam eder ve *Eleştirel Eleştiri*'nin Hegelci diyalektiği nasıl tahrif ettiği açıklanır: "Tarihin, evrensel bilincin gelişmesine indirgenmiş gelişmesi, dünya ile sıkı bir birlik içindeki nesnel tinin diyalektik hareketi olduğu Hegel'deki gibi değil, ama dünya ile *Bilinc*in evrenselliğine karşıt çıkan ve *Bilincin* istediği gibi kaldırdığı, kategoriler durumuna, tikel belirlenimler durumuna dönüştürülmüş töz ile karşıtlık içinde oluşur" (Marx&Engels, 2003a:291).

[352] Bauer, hakkında yapılan bunca eleştiriye ve yer yer hakaret de içeren ithamlara rağmen 1855 yılında Marx'la tekrardan ilişki kurdu: "Bauer, 1855-56'da Londra'dayken, Marx'a karşı hiçbir husumet beslemediğini kanıtladı ve Marx'ın, Engels'e mektuplarında [14 Aralık 1855 ve 12 Şubat 1856 tarihli mektuplar; y.n] belirttiği gibi sık sık onun evini ziyaret etti. Marx ve Bauer karşılıklı sohbetlerde bir dizi problemi tartıştı; Alman felsefesinin gelişimi, sınıf mücadelesi, politik iktisat, Almanya ve İngiltere'nin Avrupa'daki rolü vb. Bu, uzun süredir Hegelci felsefe ile ilgilenmeyi bırakmış olan Marx için, bu konuları bir kez daha araştırmak için fırsattı. Hatta bu tartışmaların çarpıcı ifadesini kısa bir süre sonra 1857-58'de yazılan *Grundrisse*'de bulacak olan, Marx'ın Hegel'e olan yenilenmiş ilgisi üzerinde etkilerinin olmuş olması bile muhtemeldir" (Rosen, 2012:298).

[353] Cornu'nun bu şekilde yorumladığı Marx'ın ifadeleri ise gerçek metinde şu şekilde yer alır: "Bay Bruno ve hempalarında ete kemiğe bürünen Eleştiri ile *yığın* arasındaki ilişki, ger-

Alman İdeolojisi ve *Kutsal Aile,* Hegel ve onun diyalektiği ile Hegelciler'in onu kullanış biçimi arasında kimi farklar koyutlasa da, bunlar henüz oldukça muğlak bir biçimde ortaya çıkarlar ve genel olarak da Hegel'in tinin hareketini gerçek öznelerle birlikte kurgulayışına karşın Hegelciler'in bir kısmında bu hareketin bilincin özerk bir edimine dönüşmesini kınarlar. Bu durum, biri geçmişe diğeri ise geleceğe yönelik olarak iki önemli özelliği bünyesinde barındırır: geleceğe yönelik olanda, Tinin bu özerkleşmesini bizzat Marx da sermayenin hareketine uygulayacaktır, geçmişe yönelik olanda ise, bu özerkleşme Hegelciler'e değil, *1844 Elyazmaları* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, mistik özellikler de atfedilerek Hegel'e yöneltilmiştir. Bu yönüyle, Hegel ve Hegel diyalektiği ile ilgili olarak Marx'ın önceki kesin yargılarında bir kırılma söz konusudur. Herhangi bir kırılmanın gerçekleşmediği yegâne şey ise diyalektiğin, maddi bir zeminde yürürlükte olduğuna dair belli belirsiz sezgidir.

1844 Elyazmaları, Marx'ın Hegelci *yabancılaşma*yı, ekonomi-politiğin diliyle olan yoğun flörtüne rağmen, Feuerbachçı terminolojinin *türsel varlık* kavramı etrafında kümelenmiş kavramsal haznesinin aracılığıyla materyalist bir diyalektiğe uyarlamasını ve Hegelci diyalektiğin *kuramsal* bir eleştirisi denemesini içeren iki parçalı bir görünüme sahiptir. Birincisi ne kadar başarılı ve *Kapital*'de ortaya çıkan sermayenin diyalektiğinin mantığına ne kadar yakınsa, ikincisi de Feuerbachçı terminolojinin sınırlılığı ve Hegelci *düşünce belirlenimlerine* uzaklığı açısından o kadar başarısızdır. İkincisinin başarısızlığı, sezgisel olarak doğru bir amaçla yapılmış olsa da, Hegelci ilkenin yetersizliğini Feuerbachçı önkabullerle kıyaslayarak gösterebileceği düşüncesinden kaynaklanıyordu.[354] Fakat söz konusu başarısızlık ilkesel

---

çekte şimdiki zamanların tek tarihsel ilişkisidir. Tüm güncel tarih, bu ilişkinin iki teriminin gelişmesine indirgenir. Tüm karşıtlıklar Eleştiri ile 'yığın' arasındaki bu tek karşıtlığa indirgenmişlerdir. Kendini ancak *alık* yığına karşıtlığı aracılığıyla *gerçekleştiren Eleştirel Eleştiri,* bu karşıtlığı kendinde durmadan yaratmak zorundadır. *Eleştiri*'nin tüm ilişkileri, kendi mutlak bilgeliği ile yığının mutlak *alıklığı* arasındaki ilişkiye indirgenir"; bir diğer cümle de yine aynı anlama gelmek üzere farklı biçimde ifadelendirilir: "Bir yandan 'yığın', edilgin, alık ve hareketsiz maddi öğe ve öte yanda da tüm tarihsel eylemin kaynağı olan Tin, Eleştiri, bay Bruno ve hempaları vardır. Toplumsal etkinlik böylece *Eleştirel Eleştirinin beyinsel etkinliğine* indirgenir" (Marx&Engels, 2003a:293).

[354] Oysa bu mümkün değildi ve Marx'ın Feuerbach'ı -diğer Hegelciler'le karşılaştırdığında-,

ve kuramsal bazda düşünülmemelidir; dönüp dolaşıp "düşüncenin özne olarak özerkleşmesi"[355] ifadeleri içinde boğulan bu bölüm, doğru bir tespitin bir türlü ifadelendirilememesi yüzünden başarısız gözükür. Fakat diyalektiğin *Kapital*'de almış olduğu son biçiminden geri dönüşlü bir okuma *Elyazmaları*'nın, daha Marx'ın ilk dönemlerinde diyalektiği, yetkin bir biçimde sorunsallaştırmasının ipuçlarını sunar.

Daha doktora tezinde, Hegelci okul içindeki bölünmede kimi Hegelcilerin, özünde devrimci olan Hegel yönteminin devlete kimi ödünler vermek zorunda kaldığı için özüne uygun olmayan eklentilere sahip olduğu iddialarına karşı "görünür ödünlerin en derin kökleri, onun kendi ilkesinin yetersizliğinde ya da yetersiz bir kavranışındadır" (Marx, 2001:53)[356] diyen Marx *1844 Elyazmaları*'nda bu eksik

---

"Hegelci diyalektik karşısında ciddi eleştirel bir davranışa sahip ve bu alanda gerçek buluşlar yapmış, eski felsefenin gerçek yenicisi" (Marx, 1993a: 214) olarak sunması -çok hızlı bir biçimde kendisinin de fark edeceği üzere- muazzam bir yanılgıdır. Feuerbach, Hegel karşıtlığını bizzat Hegelci bir savla -tanrı yüklemdir- ve Hegel'in tam aksini iddia ettiği yönlü bir yanılsamayı Hegel'e atfederek sunar. Hegel'i hiçbir şekilde anlayamadığı gibi, soyut bir insan tasarımını hiç de yapısal bir unsur olmayan özne olarak Hegelci *Tin*in karşısına çıkarmış ve bırakın kendisinden dolayımlanmak suretiyle Hegel eleştirisinin Marx tarafından yapılmasını sağlamayı, felsefeyi Alman İdealizmi'nin getirdiği yerden de geriye döndürmüştür. İnsanın öznelliğinin zayıflığı ile 'toplumsal'ın nesnelliğinin güçlü belirleyiciliği arasındaki modern çelişkinin *yapısal* nedenlerini anlamak için muazzam ipuçları veren Alman İdealizmi'nin kavramsal kodlarını, zaten anlaşılmaya çalışılan 'insan'a dönmek suretiyle reddeden bu gerileme, olumsuzlamanın ilk momentini olumlarken, 'olumsuzlamanın olumsuzlaması'nı dinin ve teolojinin yeniden kurulması olarak okuyarak (Feuerbach, 1991:102), hem diyalektiğin olumsuz ussal yapısına olumlu bir ussallık atfetmiş, hem de *kavram*ın, *aklın* içkin hareketinin bir sonucu olarak, kendine dışsal tüm bilinçlilik momentlerini içkin hale getirişini anlayamamıştır. Her ne kadar bunu klasik teolojiden rasyonel teolojiye geçiş olarak koyutlasa da, Kantçı bir sınırda, Hegelci rasyonaliteyi, koşullular dizgesine bütünlük veren dışsal bir düzenleyici rasyonalite olarak düşünmüştür. Marx ancak *Feuerbach Üzerine Tezler*'lerden sonra soyut bir insanlık kavramının belirleyiciliğinden çıkmış ve de Hegelci diyalektiği Feuerbachçı gözlüklerden arınmış olarak kavramaya başladığında *sermaye*nin *kavram*la olan yapısal benzeşikliğini görmeye başlamıştır.

[355] "Bu sürecin bir etkeni, bir öznesi olmalı, ama bu özne ancak sonuç olarak görünür. Bu nedenle bu sonuç, yani kendini *mutlak kendinin bilinci olarak tanıyan özne*, 'kendini tanıyan ve belirten tanrı', 'mutlak tin', 'fikir'dir. Gerçek insan ile gerçek doğa, bu saklı gerçek-dışı insan ile bu gerçek-dışı doğanın yalın yüklemleri, simgeleri durumuna gelir" (Marx, 1993a:233).

[356] "Bir filozofun şu ya da bu uyuşmaya bağlı olarak şu ya da bu biçimde tutarsız görünmesi olanaklıdır, filozofun kendisi bunun bilincinde olabilir. Ama bilincinde olmadığı şey, görünen bu uyuşmaların olanağının, ilkesinin noksanlığı içinde ya da noksan kavranış içinde en içsel kaynağını taşımasıdır. Dolayısıyla, bir filozofun görüşleri gerçekten uyuşuyorsa, öğrencileri onun içsel ana düşüncesinden hareketle, filozofun kendisinin ne tür örtük bir bilinç taşıdığını açıklamalıdırlar" (Marx, 2001:53).

ilkenin keşfine odaklanır. "Hegel tarafından dine, devlete vb. verilmiş ödünler söz konusu bile edilemez, çünkü bu yalan onun ilkesinin yalanıdır" (Marx, 1993a:229) cümlesinde de görüleceği üzere doktora tezindeki tavrı devam etmekte ve Hegelci diyalektiğin içkinlikle ilgili metodolojik ilkesini, bu ilkenin ustasına karşı kullanmayı amaçlamaktadır. Fakat yaklaşık yirmi beş sayfa boyunca Marx, "*düşünce*nin özneden özerk varlığı" saptamasını tekrar tekrar kullanır ve tüm eleştirinin odaklandığı eksiklik bu olarak sunulur -kendisinin daha sonra sermayenin mantığı ve diyalektik hareketini anlatırken merkeze alacağı temel ilke de bu olacaktır. Marx, burada Hegelci *olumsuzlamanın olumsuzlaması*nda içerilmiş diyalektik hareketi ve bu hareketin öncülü ile sonucu arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde tespit eder: "Hegel'de olumsuzlamanın olumsuzlanması, *görünüş*teki *öz*ün yadsınmasının ta kendisi aracıyla doğru özün doğrulanması değil, ama görünüşteki özün ya da kendi yadsınması içinde kendine yabancılaşmış özün doğrulanması" (Marx, 1993a:29) Hegel'deki *mantıksalın üç biçimine* tekabül eder. Olumsuzlamanın olumsuzlanması Hegel'de *olumlu ussal*a tekabül etse de buradaki olumlu ifadesi sadece ve sadece bilincin, nesnesi üzerindeki önceki *soyut* biçimine karşıt olarak onun üzerindeki tam bir egemenliği işaret eder; yoksa ilk belirlenimin yanlışlığına karşıt olarak doğru bir belirlenimin ortaya çıkmasına değil; ki zaten tözün özne olarak belirlenmesi ve *kavram*ın ancak retrospektif olarak belirlenim kazanması *olumlu ussal*ın içerikli olarak belirlenmesine izin vermez. Diğer yandan Hegel, ister *Tinin Fenomenolojisi*'nde olsun isterse de *Mantık Bilimi* ve *Tarih Felsefesi*'nde *düşünce belirlenimleri* uzamında *mantıksal* bir iş yaptığını ısrarla belirtmiştir. Bu yönüyle profesyonel bir mantıkçıyı elbette 'mantığın maddesi', 'maddenin mantığından' daha fazla ilgilendiriyordu.[357] Dolayısıyla Hegel bir mantıkçı olarak, "herhangi bir meselenin mantığı onu sadece genel olarak düşüncenin soyut şemalarında ortaya konulduğu ölçüde ilgilendirdiğinden, bir ifade ya da olguya, yalnızca onda açığa çıkan, düşüncenin soyut şemaları açısından bakmakta haklıydı" (İlyenkov, 2009:172).

[357] İlyenkov, *Diyalektik Mantığın Tarihi ve Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler*'de, Marx'ın eleştirisi eğer bu sınırda kalsaydı "Profesyonel mantıkçıyı 'mantığın maddesi' onu 'maddenin mantığı'ndan daha fazla ilgilendirdiği için suçlamak, kimyacıyı 'kimyanın maddesi' üzerinde fazlaca durmakla eleştirmek kadar aptalca olurdu" (İlyenkov, 2009:172) diyecektir.

Marx'ın buradaki eleştirisi, Hegel'in neden sadece bir mantıkçı olarak kaldığı ve neden gerçek süreçlerle ilgilenmediği yönünde değildir; esas eleştiri mantığın bakış açısının yetersiz kaldığı bir uzamda neden hala mantıkçı olarak kaldığı ve *düşünce belirlenimlerinin* ötesine geçmeye çalıştığı her anda, bu belirlenimlerin gelişme formunu ve spekülatif sonuçlarını -kendisinin de eleştirdiği biçimiyle- gerçekliğe dayattığıdır. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metninde de aynı serzeniş söz konusudur: "Hegel *Mantık'ına siyasal bir beden* veriyor, *siyasal bedenin mantığını* vermiyor" (Marx, 1997a:73). Bu durum *El-yazmaları*'nda da sıkça vurgulanır: "benim gerçek dinsel varoluşum, *din felsefesindeki* varoluşum; gerçek siyasal varoluşum, *hukuk felsefesindeki* varoluşum; gerçek doğal varoluşum, *doğa felsefesindeki* varoluşum; gerçek sanatsal varoluşum, *sanat felsefesindeki* varoluşum; gerçek insanal varoluşum, *felsefi* varoluşumdur. Aynı biçimde, dinin, devletin, doğanın, sanatın gerçek varoluşu da, din *felsefesi*, doğa *felsefesi*, devlet *felsefesi*, sanat *felsefesidir*: (Marx, 1993a:230).

Hegel elbette insanlığın gelişimindeki herhangi bir fenomene düşüncenin nesnelleşmesi olarak bakıp bunu somut bir şey olarak kavramaya çalıştığında mantıkçı olarak sonuna kadar haklıdır. Fakat söz konusu soyutlamalara, ön-varsayım değil de gerçekliğin görünümü muamelesi yapılmaya başlandığında, "Sistine Madonna yapılırken kullanılan boyaların bileşiminin kimyasal açıdan incelenmesiyle elde edilen kesin sonuçların, kimyacının onlara, Raphael'in fırçasından çıkan eşsiz 'sentez'in yegâne açıklaması olarak bakmaya başlamasına" (İlyenkov, 2009:172) benzer bir durum oluşur. O halde Hegel'in hatası, *düşünce belirlenimleri*nin soyutlanarak mantıksal bir form elde edilmesinde değil, mantığın sınırları dâhilinde oluşturulmuş soyutlamaların gerçekliğin de formu olduğunu düşünmesindedir. İşte Marx bu yüzden *Grundrisse*'de bilim etkinliğinin ilk edimini buna benzer soyutlamaların 'ön-varsayım' olarak alınması zorunluluğu olarak belirlemiş ve *Alman İdeolojisi*'nde altyapı-üstyapı dikotomisine bu yüzden dikkat çekmiştir. Sınıf mücadeleleri, bu iki uzam arasındaki ilişkinin örtüşmesini engellediği gibi, burjuva üretim ilişkilerinin egemenlik kurmuş olduğu her anda ikisi arasındaki yarık daha da büyümekte ve üstyapısal olarak anılan kurumlar gittikçe özerk bir varoluş

görünümüne bürünmekte, hatta dünya tersine dönmektedir.[358] Ama bu demek değildir ki Hegelci diyalektik tamamen yadsınmalıdır:

> "*Fenomenoloji* gizli, henüz karanlık ve mistifize edilmiş eleştiridir ama insanın yabancılaşmasını alıkoyduğu ölçüde, -insan orada ancak tin biçimi altında görünse de-, onda eleştirinin *tüm öğelerinin* gizli olarak varoldukları görülür. Ve bunlar çoğu kez Hegelci görüş açısını çok aşan bir biçimde *hazırlanmış* ve *geliştirilmiş* bir durumdadır. 'Mutsuz bilinç', 'dürüst bilinç', 'soylu bilinç ile soysuz bilinç' arasındaki savaşım vb., bu kesimlerin her biri -henüz yabancılaşmış bir biçim altında da olsa- din, devlet, sivil yaşam vb. gibi koca koca alanların *eleştiri* öğelerini içerirler" (Marx, 1993a:219).

Esas sorun düşüncenin maddi gerçekliği üretiyor olması ya da öncelemesi değildir; problem bu mistifikasyonun nasıl gerçekleştiği, burjuva üretim biçimindeki iş bölümünün bu görünüşe nasıl izin verdiği ve Hegel'in, konusunu sunuşunda neden böyle gözüktüğüdür. Ekonomi politiğin meta-para döngüsü bu tartışmanın yapılabilmesi için uygun bir başlangıç sunmaktadır. Makineler, emek araçları ve ürünlerde birikmiş emeğin sermaye şeklinde, "kendi kendini genişleten değer" olarak işlev görmesi gibi "bilimsel bilgi, yani toplumun birikmiş zihinsel emeği de, kişi dışı, özelliksiz ve anonim bir güç olarak yoğunlaşmış olan bilim biçiminde iş görür." Kuramcı da evrensel tinsel servetin bir nevi cisimleşmiş dışavurumudur. O kendinden önce speküle edilmiş bilginin -eğer sıradan bir tekrarlayıcı değilse- ilerletilmesinin veya bir başka momentte speküle edilmesinin canlı aracı olarak iş görür. İçinde

---

[358] Marx'ın birçok eserinde ve son olarak da *Kapital*'de 'tersine döndürme' metaforuna oldukça sık rastlanmaktadır ve bu ifade Hegel'in "düşünceyi" belirleyici olarak kavramasıyla Marx'ın 'maddi olanı' belirleyici olarak düşünmesi arasındaki farka referansla açıklanmaktadır. Marx'ın altyapı ve üstyapı arasındaki farklılıkla ilgili açıklaması tüm toplumlar için ileri sürülmüş *tarih-üstü* bir ilkeyi işaret etmez. Özellikle iş bölümüyle birlikte, kapitalizm içinde gittikçe birbirinden ayrılmaya başlayan zihinsel emekle kol emeği arasındaki mesafe bu sorunu ortaya çıkarır. Evet bir toplumda egemen olan düşünceler *her zaman* yönteme erkini elinde bulunduranların düşünceleri olmuştur, ama kapitalizmde bu durum herhangi bir *dışsal* zorlamaya tabi olmadan kendiliğinden olup biter. Burjuvazinin düşünceleri tüm toplumun düşünceleri olarak evrensel bir formda sunulur. Bu yüzden Marx'ın derdi altyapının her zaman üstyapıyı belirlediği bir formülasyon vermek değil, kapitalist üretim içinde, insanların içinde bulunduğu koşullar ile onların düşünceleri arasındaki uyumsuzluk ve tabiri caizse altyapının neden üstyapıyı bir türlü belirleyemediğidir. Tersine döndürme, düşünce ve maddi zemin arasında sıradan bir yer değiştirme değil, düşüncenin kendi maddi koşullarından *zor yoluyla* kopartılmış özerkliğinin ve bu özerk yapının içeriğinin evrensel olmadığının gösterilmesidir.

kendini bulmuş olduğu kavramsal hazne, düşünmesinin tüm araç ve gereçlerini ona sunmakla, onun şahsında kendisi düşünür. "Kavramı kontrol edemez; aksine, hem araştırmasının yönünü hem de etkinliğin tarz ve biçimlerini belirleyen Kavram onu kontrol eder" (İlyenkov, 2009:177). Bu haliyle söz konusu durum bir Hegel eleştirisi olarak ortaya çıkmaz gibi görünür; olsa olsa Hegel'de tinin oluşumunun, bir cümlede yapılan basit bir betimlemesi söz konusudur. *Meta-para çevrimi* olarak bilinen M-P-M formülü ise eleştirinin gizli kalan yanını açığa vurur. Meta, çevrimin hem başlangıcı hem de sonucudur; para ise bu çevrimi sağlayan ikincil bir şey, bir aracı, metanın *başkalaşmış* bir biçimi gibi gözükmektedir. Fakat bu çevrimin sürekliliğinin (M-P-M-P-M-P-M-P...) belirli bir noktasında para, metanın dolaşımının basit bir aracı olmaktan çıkarak 'kendi kendini genişletme' becerisi sergilemeye başlar ve M-P-M, P-M-P'ye dönüşür. Tüm çevrimin başlangıç noktası olarak meta "paranın daha önceki rolünü, metanın kendi kendini genişletme edimini tamamlamak üzere cisimleştiği paranın geçici *başkalaşımının aracısı ve aracı* olma rolünü üstlenir." Hayli *gizemli* olan sermayenin bu oluşum süreci aynı zamanda 'kendi kendine *değer* katabilmek' gibi özellikler kazanarak, bağımsız hareket edebilme kapasitesine sahip, para ve metanın artık kendisinin görünümleri olduğu tözsel bir varoluş sergiler. Burada değer, sırayla kendini para ve meta biçiminde görünüşe sunarken, her yeni çevrimde büyüklükçe değişen ve artı-değeri doğuran tözsel-özne haline gelir.[359] Bu tamamen sürece içkin olan gelişim, Hegel tarafından da *Mantık Bilimi*'nde bilgiye uygulanmak suretiyle geliştirilmiş; değerin kendi kendini genişleten hareketi orada, anolojik olarak, bilginin kendi kendini genişleten tözsel yapısı olarak düşünülmüştür.[360]

Bu haliyle Hegel'deki mistik yan, sürecin kendisinde değil, sürecin sonucu olarak ortaya çıkan verili realitenin *eleştirilmemiş*

[359] M-P-M'nin P-M-P'ye dönüşümü ile ilgili tartışmada *Kapital*'in 1. Kısım, III. bölümünü oluşturan *Para ya da Metanın Dolaşımı* (Marx, 1993c:109-139) ile İlyenkov'un *Diyalektik Mantık* kitabının *Nesnel İdealizmin Diyalektik Materyalist Eleştirisi Sorununa Katkı* (İlyenkov, 2008:167-82) bölümlerinden faydalanılmıştır.

[360] "Böylece artı-değerin üretilmesi ve birikmesi ile benzer bir biçimde, mantıksal biçimler (bilgi üretiminin hakiki biçimleri) de, burada bilginin öz-gelişiminin biçimleri olarak ortaya çıkar ve onun gibi mistikleştirilir" (İlyenkov, 2009:181).

betimlenmesidir. Marx *Kapital*'de tamamen bu Hegelci terminolojiyi ve yöntemi, *değerin kendi kendini genişletmesine* uyarlamış ama buradaki sonucun kendisini eleştirel olarak ele almıştır.[361] *Elyazmaları*'nın terminolojisi içinde Marx, Hegel'in doğal ve verili olarak gördüğü şeyi yabancılaşmanın gerçek formu olarak görmüştür. Hegel'in, *kavram*ın yeniden üretim sürecinin sonuçlarını ele alırken baştan başlamaması ve sonuç olarak ortaya çıkanı daha *somut* hale getirmesine karşıt olarak Marx, ekonomi politiğin veri olarak aldığı yargıları ön-varsayım haline getirerek *başlangıc*ına kadar çözümlemiş ve diyalektiğin zeminini, 'mantığı madde'ye dayatarak değil, 'maddenin mantığı'nı keşfederek, ilk defa ontolojikleştirmiştir.[362] Görülmektedir ki "ters döndürme" metaforunun kullanımı diyalektiğin, basitçe ontolojik uzamının değiştirilmesi olarak kullanıma sahip değildir.

Elyazmaları'nın Hegel eleştirisi dışındaki diğer bölümünde Marx, kavramsal setiyle yeni tanışmış olmasına rağmen ekonomi politiğin diyalektik eleştirisine girişir ve burada yöntemle ilgili olarak, *Grundrisse*'yi satırı satırına önceleyen ifadeler görünür: "Ekonomi

---

[361] "Hegel, modern ekonomi politiğin bakış açısında yer alır. O, emeği öz olarak, insanın, doğruluğu gösterilmiş özü olarak kavrar; emeğin sadece olumlu yönünü görür ve olumsuz yönünü görmez. Emek *insanın yabancılaşma* içinde ya da *yabancılaşmış insan* olarak *kendi için oluşu*dur. Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek, *tinin soyut emeğidir.* Kısacası, demek ki felsefenin özünü oluşturan şeyi, *kendinin bilgisine sahip insanın yabancılaşmasını* ya da *kendi kendini düşünen yabancılaşmış bilimi* Hegel, emeğin özü olarak kavrar ve bu nedenle daha önceki felsefe karşısında, kendi felsefesinin çeşitli uğraklarını bir araya getirip onu 'tek felsefe' olarak sunabilir" (Marx, 1993a:220).

[362] Marx'ın diyalektiği 'gerçekten' ontolojik olarak kanıtlaması süreci, sadece, Hegel'in ya da dönemin burjuva ekonomi politikçilerinin yanılgı içinde olduğunu göstermez; emeğin meta biçimini almasıyla birlikte bu tersine dönme durumu bizzat gerçek hareketin kendisine içkin bir şey olarak belirir: "üreticilerin kendi toplam emek ürünleri ile ilişkileri, onlarla kendi aralarında bir ilişki olarak değil de, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak" (Marx, 1993c:87) gözüküyorsa bu *yabancılaşan* bireyin bu durumu görmesindeki ya da onu bilgi olarak üretmesindeki bir eksiklikten değil bizzat gerçekliğin tersine döndürülmüş yapısallığından kaynaklanmaktadır. Marx'ın bu durumla ilgili olarak *yabancılaşma* yerine *meta fetişizmi* kavramını kullanmaya geçmesi de, yabancılaşmanın epistemolojiye referansla kullanımının ağırlık kazanmasındandır. İlyenkov da bu durumu kısaca şu şekilde özetler: "Gerçek şu ki mantıkçı Hegel'in yaratmış olduğu idealist yanılsama, insan tarafından anlaşılmayan ve onun bilinç ve iradesinden bağımsız olarak gerçekleşen artı-değerin yaratılması ve birikimi sürecinde insan aklını tuzağa düşüren pratik olarak zorunlu (pratik olarak gerçek) yanılsamalarla aynı doğaya sahiptir" (İlyenkov, 2009:179).

politğin öncüllerinden yola çıktık. Onun dilini ve onun yasalarını benimsedik. Özel mülkiyeti, bir yandan emek, sermaye ve toprağın; öte yandan ücret, kapitalist kar ve toprak rantının ayrılmasını varsaydık; tıpkı işbölümü, rekabet, değişim değeri kavramı vb. gibi. Ekonomi politiğin kendisinden yola çıkarak, onun kendi terimlerini kullanarak" diye konuşmaya başlar Marx *Yabancılaşmış Emek* bölümünde; "işçinin meta, hem de en sefil meta düzeyine düşürülmüş bulunduğu, işçinin sefaletinin onun üretiminin erki ve büyüklüğü ile ters orantılı olduğu, rekabetin zorunlu sonucunun sermayenin az sayıda elde birikmesi, öyleyse tekelin daha korkunç bir yeniden kurulması olduğu" (Marx, 1993a:138) vs. gösterildi diye devam eder. Ekonomi politiğin tüm eleştirisi yine ekonomi politiğin kabullerinden yola çıkarak gösterilecektir. *Grundrisse* ise, diyalektiğin bu en önemli özelliğini, yani *içkin-öteye-geçiş*i, onüç sene sonra aynen tekrarlayacaktır: Üretim, tüketim, bölüşüm ve mübadele, yani *dolaşım* bölümüne yazılmış olan *önsöz*de Marx "teoride *ön-varsayım*dan başlanıp, yine *ön-varsayım*a, ama toplum sayesinde yeniden-üretilen bir şey olarak *ön-varsayım*a varılır" (Marx, 1979:136-7) dediğinde başlangıç noktasının ne somut bir etkinlik olarak üretim olabileceğini ne de toplumun *yeniden-üretim*inin sonucu olan ön-varsayımlardan bağımsız olabileceğini vurgular. Çünkü bu ön-varsayımlar yeniden-üretim sürecinin özgül yapısı tarafından belirlenirler ve ancak bu ön-varsayımlardan hareketle, bunların somut toplumsal süreçler içinde üretilen şeyler oldukları gösterilebilir:

> "... üretimin 'genel anlamda üretim'den öte, *anlamlı bir toplumsal olay* olarak kavranabilmesi için hangi ön-varsayımların yeniden üretimi olduğunun bilinmesi gerekir. Demek ki, önce varsayımların ortaya konması gerekmektedir; üstelik ilk aşamada toplum tarafından üretilen ön-varsayımlar olarak değil, tarihsel-toplumsal niteliği göz ardı edilip, düpedüz veri alınan soyut ilkeler olarak. Mübadele değeri, para, soyut emek vb. gibi. Bu ön-varsayımların açık seçik kavranması, şüphesiz bunlara göre üretim yapan kapitalist toplumun yüzyıllar içinde kendi ön-varsayımlarının giderek bilincine varmasına, kendini daha eleştirel bir mesafeden görmesine yol açan soyutlama çabasıdır. Ön-varsayımlar açık seçik kavrandıktan sonra (bu süreç Simith ve Ricardo gibi klasik iktisatçılarca tamamlanmıştır), bunlardan hareket eden toplumsal üretimin nasıl gerçekleştiği, dolayısıyla bunların somut toplum içinde nasıl yeniden-üretilebildiği

> artık araştırılabilir. Soyut varsayımlardan hareketle bunların somut toplumsal süreçler içinde üretilen şeyler oldukları gösterilebilir" (Marx, 1979:136).

Yöntemin bu biçimi, yani *eleştiri*nin eleştirilecek olanın kendi ön-varsayımlarından yola çıkmasının gerekliliği bir zorunluluktur. Keza "ön-varsayım, toplumun fiili emeğini bir araç olarak kullanıp *kendi kendini yeniden-üretiyormuş* gibi gözükür; bu *kapitalizmin mantığının teoriye yansımasıdır"* (Marx, 1979:137). O halde, bu mantığın gösterilmesi, kapitalist toplumun kendisini ifade edişi ile aslında ne olduğu arasındaki farklılığın da gösterilmesi anlamına gelir. Kant'ta diyalektiğin kuruntuya dönüşmesi, nasıl ki *koşullular* zincirinden *koşulsuz*a ulaşmak isteyen aklın dışsal nedenleri araya sokmasıyla oluşuyorsa, Marx için de ön-varsayımların incelenme sürecine dışsal bir şeyi sokmak burjuva ekonomi politiğinin kuruntusunu oluşturur. Mesela burjuva ekonomi politiğinde "rekabet dışsal koşullar aracıyla açıklanmıştır, görünüşte olumsal bir nitelik taşıyan bu dışsal koşulların, ne ölçüde zorunlu bir gelişmenin dışavurumundan başka bir şey olmadıklarını ekonomi-politik bize öğretmez. Değişim bile ona göre bir rastlantı sonucudur" (Marx, 1993c:139). O halde *eleştiri*nin ve dolayısıyla diyalektiğin işi, rastlantısal olarak gözükeni içkin ve zorunlu bir mantıksal bağ ile ilişkili olarak göstermektir;[363] Hegel'in

[363] Marx, rastlantısalmış gibi gözükenin bir birlik olarak görülmesine dair gerekliliği kendi keşfi olarak sunmaz ve bu durumu sık sık Ricardo'nun başarısı olarak gösterir. Keza Brujuva ekonomi politiği de bir çeşitlilik olarak gözüken görünümleri birlik olarak verme amacındadır; fakat bu çeşitliliğin oluşma sürecini birliğin oluşma süreci olarak kavramaz: "Marx, [Ricardo'ya tüm eleştirilerine rağmen] Ricardo'nun benimsediği araştırma yönteminin 'haklı' olduğunu ve "ekonomi tarihindeki bilimsel gerekliliğinin" inkar edilemeyeceğini vurgular. Çünkü Ricardo'nun bu yöntemle amaçladığı ve çoğu kez de başarılı olduğu şey, 'sabit ve birbirine yabancı çeşitli zenginlik biçimlerini' (kar, faiz, rant), "bunların içsel birliğine indirgemek" yani "dış biçimlerin çokluğu karşısında ... burjuva ekonomi sisteminin iç yapısını" anlatmaktı (Rosdolsky, 2008:591). Rosdolsky bu yorumu *Artı-değer* Teorileri'nin üçüncü cildine dayanarak yapar: Ricardo'nun teorisi elbette "bu analizde zaman zaman kendisiyle çelişmektedir. Sık sık ara bağlantıları dışlayarak indirgemeyi doğrudan yürütmeye, çeşitli biçimlerin tek ve aynı kaynaktan türediğini kanıtlamaya girişmektedir. Ancak bu, onun analitik yönteminin -eleştiri ve anlamanın bununla başlaması gerekir- zorunlu bir sonucudur. Klasik ekonomi çeşitli biçimlerin nasıl oluştuğunu incelemekle ilgilenmez, ama analiz yoluyla bunların hepsinin birliğine indirgemeyi amaçlar, çünkü analiz, verili öncüller olarak bunlardan başlar. Ama analiz, türeyişsel sunuşun ve gerçek, biçimlendirici sürecin farklı aşamaları içinde anlaşılmasının zorunlu ön-koşuludur" (Marx, 1969: 500). Klasik ekonomi politikte eksik olan demek ki diyalektiktir. Yine *Grundrisse*'de Marx aynı eksikliği "Ricardo dolayımın biçimini hiç bir zaman

diyalektiğe yüklemiş olduğu anlam Marx tarafından aynen sahiplenilir: "Felsefi incelemenin rastlantısalı uzaklaştırmaktan başka bir amacı yoktur. Rastlantısallık dış zorunlulukla aynı şeydir, yani dış koşullardan başka bir şey olmayan nedenlere geri döner" (Hegel, 2003:35). Bu geri dönüş burjuva ekonomi politiğinin kuramsal çalışmasının yöntemini tam olarak özetler, mesela bu ekonomi politik "iktisat hareketinin zincirlenişini anlamadığı içindir ki... [onun tarafından] rekabet, sınai özgürlük, toprak mülkiyetinin bölünmesi, tekelin, loncanın ve feodal mülkiyetin zorunlu kaçınılmaz ve doğal sonuçları olarak değil ama sadece olumsal, yönelimsel, zorla çıkarılmış sonuçlar olarak açıklanmış ve anlaşılmışlardır" (Marx, 1993c:139).

Görüldüğü üzere, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Kapital*'de kullanılan diyalektik yöntemin ufku daha *Elyazmaları*'nda belirlenmiştir[364] ve Marx burada Hegelci diyalektiğin biçimiyle kurduğu olumlu ilişkinin tamamen farkındadır.[365] Nasıl ki Hegelci diyalektikte, fenomenlerin kendilerini daha sonraki

---

araştırmamıştır" (Marx, 1973:237) cümlesiyle vurgular. (Bu dipnottaki referanslar ve bağlantıların kurulmasında Rosdolsky'nin *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu* adlı eserinin 'Marx'ın Ekonomisinin Yöntemi Hakkında' (Rosdolsky, 2008:586-94) bölümünden faydalanılmıştır)

[364] Burada bir tekrara düşmemek için, Marx'ın diyalektiği kullanış biçimleri arasındaki sürekliliği *Elyazmaları, Grundrisse* ve *Kapital*'deki 'yabancılaşma' teorisinin sürekliliği üzerinden, neredeyse birbirini tekrarlayan alıntılarla kanıtlayarak gösteren Önder Kulak'ın *Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme* metni referans olarak verilebilir: (Gülenç, K., Kulak, Ö., *Marx'ın Halleri,* Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2012, pp.59-93).

[365] Marx'ın, *Elyazmaları*'nda bu diyalektiği kullanma biçiminin sayısız örneklerinden birini vermek açıklayıcı olacaktır: "*Toprak mülkiyeti*, sermayeden farklı olarak, henüz *yerel* ve siyasal önyargılarla [yani dışsal nedenlerle] lekelenmiş özel mülkiyet, kendi kendisine erişmek için dünya ile bağlılığından daha kendini büsbütün kurtaramamış henüz eksikli sermayedir. *Evrensel gelişmesi* içinde soyut, yani *arı* dışavurumuna erişecektir. *Özel mülkiyet* ilişkisi, emek, sermaye ve bunların birbirleri ile bağlantısıdır. Bu öğelerin baştanbaşa dolaşmaları gereken hareket şudur: Birinci olarak: *Biri ile öbürünün dolayımsız ya da dolayımlı birliği*. İlkin henüz birleşmiş, sonra kuşkusuz ayrılmış ve yabancılaşmış, ama *olumlu* koşullar olarak birbirlerini karşılıklı bir biçimde yükselten ve uyaran sermaye ve emek. [İkinci olarak]: Biri ile öbürünün karşıtlığı. Birbirlerini karşılıklı olarak dıştalarlar; işçi kapitalisti, kapitalist de işçiyi kendi yokluğu (*non- existence*) olarak bilir; herbiri öbüründen kendi varlığını söküp almaya çalışır. [Üçüncü olarak]: Herbirinin kendine *karşıtlığı*. Sermaye=birikmiş emek=emek. Emek olarak, *kendine* ve kendi *yararlarına* ayrışır, tıpkı bu yararların da sırası gelince *faizlere ve kâra* ayrışmaları gibi. Kapitalistin eksiksiz esirgemezliği. İşçinin -ama ancak ayrıksın bir biçimde- kapitalist olması gibi, o da işçi sınıfı içine düşer. Sermaye öğesi olarak, sermaye *harcamaları* olarak emek. Öyleyse, ücret sermayenin bir esirgemezliğidir. Emek *kendine* ve *ücrete* ayrışır. İşçinin kendisi bir sermaye, bir metadır. *Karşılıklı düşmanca karşıtlık*" (Marx, 1993c:161).

(ve önceki) diğer fenomenlerin nedeni olarak görmesi, aklın spekülatif etkinliği ile bu nedenlerin sonuçlara dönüşmesine yol açıyorsa, burjuva ekonomi politiğinin ön-varsayımlarının diyalektik bir incelemesi de, onda kendini neden olarak sunanların aslında bir sonuç olduğunun görülmesine neden olur. Marx, *Elyazmaları*'nda bu durumu, 'özel mülkiyet' ve 'yabancılaşmış emek' arasındaki ilişkinin nasıl görüldüğü üzerinden açıkça belirtir:

> "Gerçi *yabancılaşmış emek* kavramını ekonomi politikten *özel mülkiyetin hareketi* sonucu olarak çıkardık. Ama bu kavramın [ekonomi politiğin bir ön-varsayımı olarak ele alınıp] çözümlenmesinden, özel mülkiyet her ne kadar yabancılaşmış emeğin kanıtı, nedeni olarak görünürse de, daha çok bunun bir sonucu olduğu çıkar; tıpkı tanrıların başlangıçta insan anlağındaki sapıncın nedeni değil, ama sonucu olmaları gibi. Daha sonra bu etki karşılıklı etki durumuna dönüşür" (Marx, 1993a:150).

Karşılıklı etki durumuna dönüşme, ön-varsayımlar ile gerçek hareketin birbirini sürekli olarak *yeniden-üreten* Grundrisse'deki sunumuna karşılık gelir. Bu paralelliğin *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metni[366] ile *Elyazmaları* arasındaki farklılaşmayı anlamak açısından özel bir önemi vardır. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx, Hegel'in politik yönelimini kendi felsefesiyle uyumsuz ve diyalektiğine ihanet eden bir iradi zorlama olarak görmektedir. Daha sonra hem *Kapital*'de hem de *Grundrisse*'de doğru bir kavranışına

---

[366] Söz konusu metne koyulan bu başlık Marx'ın tercihi değildir, Albert Baraquin'in Fransızcaya çevirdiği metne koyulan başlık *Hegelci Siyasal Hukukun Eleştirisi;* Kostas Papaioannou'nun tercih ettiği başlık ise *Hegelci Devletin Eleştirisi, 1843 Elyazmaları*'dır. Metni Türkçe'ye çeviren Kenan Somer ise, Marx'ın daha sonra bu elyazmalarına *katkı* olarak yazdığı bir metinden yola çıkarak; ki o metin söz konusu el yazmalarını genel olarak Alman devlet ve hukuk kavrayışının eleştirisinin bir bölümü olarak deklare ettiğinden, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* başlığını koymuştur. Bunun yanında Somer'in koyduğu isim, Marx'ın, Hegel'in tüm bir hukuk felsefesini eleştiriye tabi tuttuğu bir görünüm verme tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Oysa Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* temel olarak üç bölüme ayrılır: Giriş (§ 1-33 1) Soyut Hukuk (§ 34-104) 2) Öznel Ahlaklılık (§ 105-141) ve 3) Nesnel Ahlaklılık (§ 142-360). Bu son bölüm de kendi içinde yine üçe ayrılır 3a) aile (§ 158-181) 3b) sivil toplum (§ 182-256) 3c) Devlet (§ 257-360); Devlet bölümü de yine 3c-1) iç siyasal hukuk ya da siyasal anayapı (§ 260-329) 3c-2) dış siyasal hukuk ya da uluslararası hukuk (§ 330-340) ve 3c-3) evrensel tarih (§ 341-360) olarak üçe ayrılır. 3c-1 ise kendi içinde 3c-1a) *kendi için* iç siyasal anayapı (§ 272-320) ve 3c-1b) dış hükümranlık (§ 321-329) olarak ikiye ayrılır. Marx 3c-1a içindeki (§ 261-313) belirli bir bölümün eleştirisini vermektedir.

ulaşılacak olan Hegel diyalektiğinin, *somut* olanın kendi öncüllerini -ve de kendini varedenleri- kendine ikincil bir şey olarak eklemleme kapasitesine sahip bir şey olarak belirleyişi henüz Marx için keşfedilmiş değildir[367] -fakat daha sonra *sermayenin üretkenliği* tartışması *Grundrisse*'de, kendisini üreten emeği, sermayenin ikincil ve ancak kendisine eklemlenebildiğinde varolabilen bir şey haline getirişinde Hegelci diyalektik tam olarak anlaşılabilecektir. Bu nedenle *1843 El-yazmaları,* sürekli olarak, devletin aile ve sivil toplumu değil de, tam tersi olarak aile ve sivil toplumun devleti varettiğini vurgulayan; bu yönüyle de Hegel'i ters döndürdüğünü ve dolayısıyla "diyalektiğin materyalist bir devriklemesini" gerçekleştirdiğini sanan Marx'ın, aynı eleştiriyi farklı biçimlerde vermesiyle tekrarlanır durur.

Hiç Kopulmayan Sorunsalın Belirlenimi: *1843 Elyazmaları*

Hegel'in, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde "devletin dışsal bir zorunluluk olarak göründüğü ama aslında aile ve sivil toplumun içsel ereği"[368] olduğunu tartıştığı paragraflarda, Marx, haklı olarak 'dışsal

---

[367] Aslında keşfedilmiştir, fakat bu durumun Hegel tarafından ifadelendirilişi soyutlama yönteminin Hegel'deki görünümü olarak değil Hegel'in politik bir yanılsaması olarak düşünülmektedir: "Devlet gereci adından anlaşılması gereken şey, devlet işleri ile devletin parçalarını oluşturdukları ve devlete katıldıkları ölçüde aile ve burjuva sivil toplumdur" (Marx, 1997a:15). Marx, bu dönemde eleştirmiş olduğu durumu daha sonra hem *Grundrisse* hem de *Kapital*'de kendi çalışma tarzının mantığı haline getirecektir: "Fakat bu dönüşte -tersyüz oluşta- başlangıçta sadece emeğin bir ürününden ibaret gözüken mübadele değeri, mübadele değeri biçiminde nesnelleşmiş olan emek, artık yaşayan emeği kendi yeniden-üretiminin bir aracı haline getirmiştir" (Marx, 1979: 335). Marx'ın kendisi de daha sonra, Hegel'in devlet ile sivil toplum ve aile arasında kavramsallaştırmaya çalıştığı bu ilişki biçimini emek ve sermaye için aynen kullanılacak ve burjuva ekonomi politikçileri, Marx'ın Hegel'e yöneltmiş olduğu bu eleştirinin aynısını Marx'a yönelteceklerdir. Marx'ın cevabı, Hegel'e yönelik bu ilk eleştirilerinin öz-eleştirisi gibidir: Sermayeye üretkenlik atfetmenin olayı tersyüz etme olduğunu ileri sürenler, sermayenin zaten özünün bu tersyüz edişten, bu transferden ibaret olduğunu; ücretli emeğin de ücretli emek olabilmek için bu sermayeyi varsaydığını; dolayısıyla bizzat kendinin bu tepetaklak dönüşten başka bir şey olmadığını; işçinin kendi üretici gücünün kaçınılmaz bir şekilde kendisine yabancı bir güç haline getirme sürecinden başka bir şey olmadığını unutmaktadırlar" (Marx, 1979:398)

[368] Bu paragraf *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde şu şekilde yer alır: "Kişisel hak ve menfaat sferleri (aile ve sivil toplum) karşısında devlet, bir bakıma, bir dış zorunluluk ve daha yüksek bir otoritedir, onların kanunları ve menfaatleri, bunun tabiatına tabi ve bağımlı durumdadır. Fakat, öte yandan, devlet, onların immanent gayesidir ve gücünü, kendi nihayi evrensel

zorunluluğu' diyalektiğe uygun olmayan bir şey olarak görüyor ve onun 'içsel bir ereğe' dönüştürülmesini de diyalektiğe bir müdahale olarak kavrıyor. Ailenin ve sivil toplumun yasa ve çıkarlar açısında devlete hem 'bağlı' hem de 'bağımlı' olduğunu ifade eden Hegel'e karşı Marx, iki ilişki biçiminin [bağlılık ve bağımlılığın] özerk varlığı baskı altına alan dışsal bir şey olmasıyla bu durumun hem Hegelci diyalektiğin doğası bakımından çelişkiler içerdiğini[369] hem de (Feuerbach'ın etkisiyle) 'özsel varlığa' bir saldırı anlamına geldiğini söyler. Oysa Marx'a göre Hegel, bu saldırıyı bir gerçeklik olarak görmek yerine, mevcut durumu, bireylerin "kendi özgür istencinin ve yaşamdaki kişisel seçiminin sonucu"[370] gibi gösteren *tin*in hareketine bağlamaktadır.

> *"Gerçek* ilişki şudur ki "devlet gerecinin dağıtılması" her bireye "koşulların, kendi özgür istencinin ve yaşamdaki kişisel seçiminin sonucu gibi görünür". Spekülasyon bu olguyu, bu *gerçek ilişkiyi, görünüş* olarak, *görüngü* [fenomen] olarak açıklar. Bu koşullar, bu özgür istenç, bu yön seçimi, bu *gerçek dolayım*, gerçek İdeanın kendi kendisiyle kurduğu ve perdenin arkasına geçtiği bir dolayım *görünüşünden* başka bir şey değildir. Gerçeklik kendisi olarak değil ama tersine bir başka gerçeklik olarak açıklanır. Bir yandan günlük deneyim dünyası, kendi öz tininin yasası olmayan bir yasaya boyun eğdiğini görür. Öte yandan gerçek İdea, kendinden doğan bir gerçeklikte değil ama günlük deneyim dünyasının ta kendisinde ete kemiğe bürünür" (Marx, 1997a:15).

---

gayesiyle bireylerinin özel menfaatlerinin birliğinden alır; ve bu birlik, bireylerin devlete karşı bazı vazifeleri ve o nispette de hakları olması vakıasında yatar" (Hegel, 1991:204; §261). Cenap Karakaya'nın bu çevirisine karşı, Kenan Somer'in vurgularda farklılaşan çevirisini de vermek faydalı olabilir: "Özel hak ve özel etik gönenç alanları, aile ve burjuva sivil toplum alanları karşısında devlet, bir yandan bir dış zorunluluk ve onların üstün erkini oluşturur, ailenin ve burjuva sivil toplumun yasaları ve çıkarları bu üstün erkin doğasına bağlı ve bağımlıdır; ama öte yandan devlet, onların içkin ereğidir ve gücünü de kendi evrensel ereklileğinin ve bireylerin özel çıkarlarının birliğinden, hem de aynı ölçüde hakları olması olgusunda gösteren birlikten alır" (Marx, 1997a:11).

[369] "Öyleyse burada Hegel devlet karşısındaki iç bağımlılıktan ya da özel hukukun vb. devlet tarafından özsel belirleniminden söz ediyor; ama aynı zamanda bu bağımlılığı dışsal zorunluluk bakımından düşünüyor ve bu da ailenin ve burjuva sivil toplumun devlette kendi içkin ereklerini gördükleri yolundaki görüşüyle çelişiyor" (Marx, 1997a:12).

[370] "Gerçek İdea ya da Tin, kendi Kavramının iki kavramsal alanı olan ve sonluluğunu oluşturan aile ve burjuva sivil toplum olarak ikiye bölündükten sonra bunların düşüncelliğinin üstüne yükselir ve *kendi için sonsuz* gerçek Tin olmaya yönelir. Gerçek İdea bu amaçla kendi sonlu gerçekliğinin gerecini oluşturan bireyleri, *yığınlar* halinde bu kavramsal alanlara *dağıtır* ve bunu o şekilde yapar ki bireylerden her birine ayrılan yer, ona koşulların, kendi özgür istencinin ve yaşamdaki kişisel seçiminin sonucu gibi *görünür*" (Hegel, 1991: 207; §262).

Burada Marx'ın eleştirisi, Hegel'in kendi yargılarına ön-varsayım muamelesi yapmaması[371] ve onları gerçeklik olarak kavrayarak rasyonalize etmesine yönelmiştir.

> "Devlet gerecinin her bireye "koşulların, kendi özgür istencinin ve yaşamdaki kişisel seçiminin sonucu gibi görünen" dağıtılması gerçek, zorunlu, *kendinde ve kendi-için* doğrulanmış bir olgu olarak sunulmuyor; kendinde usa uygun bir gerçeklik olarak sunulmuyor. Ya da daha doğrusu usa uygun bir gerçeklik olarak sunuluyor, ama yalnızca *görünür* bir dolayım olduğu ölçüde: koşullar, özgür istenç vb. görgül olgular oldukları gibi kabul ediliyor ama aynı zamanda ek ve gizli bir anlam, İdeanın bir belirlenimi, İdeanın bir sonucu, bir ürünü olmak anlamını da kazanıyorlar. Fark içerikte değil ama düşünme ya da *söyleme biçiminde.* İkili bir tarih, bir içrek bir de dışrak bir tarih var. İçerik, dışrak bölümde yer alıyor. İçrek bölümün ilgisi, mantıksal Kavramın tarihini her zaman devlette bulmaya yöneliyor. Ama gerçek anlamıyla gelişme yalnızca dışrak bölümde oluşuyor" (Marx, 1997a:16).

Bu paragrafta yer alan "fark içerikte değil ama düşünme ya da *söyleme biçimi*nde" ifadesi, Marx ile Hegel diyalektiklerinin çok temel farklarından birini ortaya çıkarır. Hegel, mevcut ilişkinin gerçek biçimini kavradığı halde bunu daha yüksek bir belirlenim aracılığıyla aşar. Bu durumda Hegel'in kendinden önceki metafiziğe yöneltmiş olduğu, çelişkileri dışsal bir belirlenim aracılığıyla ortadan kaldırma, ya da Descartes, Spinoza ve Leibniz'in çelişkileri, gerçek çelişkiler olarak değil de bilincin yönelimlerindeki bir eksiklik olarak görme tavrına geri döner. Marx'a göre bu durum "*şey*in mantığı yerine

---

[371] Elbette ki içsel ve dışsal ya da gerçek ile varsayım arasındaki ayrımları dizgesinin temel tartışması olarak koyutlayan Hegel'in, bilme ediminin böyle bir yanılsamasının farkında olmadığı söylenemez ve bizzat kendisi de, *irade*nin dışsal görünüşü ile onun içkin belirlenimi arasında ayrım yapmayan empirik psikolojiyi, Marx'ın kendisini eleştirdiği biçimde kritiğe tabi tutmuştur: "Empirik psikoloji bu içgüdüleri, bu eğilimleri, bunlardan doğan ihtiyaçları, tecrübede keşfettiği ya da keşfettiğini sandığı gibi anlatır ve bunları alışılmış yollardan sınıflandırmaya çalışır. Bu içgüdülerdeki objektif unsurun ne olduğunu ve içgüdünün, içgüdü olarak sahip olduğu irrasyonel şekilden soyutlanmış hakiki karakterini ve, aynı zamanda, onun dış -mevcudiyet içinde- görünüşünü aşağıda göreceğiz" (Hegel, 1991:46). Kanımızca, bütünlük içindeki tekil dolayımlara odaklanmanın eleştirisi olarak gelişen bu Hegelci kritik, kendisinin üzerinde dolaştığı bütünlüğün de, ekonomi politikle olan karşılaşmanın naifliği ve eleştirel olmayan kabulü yüzünden bir ön-varsayım olduğunu düşünmemiştir. Marx'ın buradaki Hegel karşısındaki konumu bir Hegel karşıtlığı değil, Hegelci yöntemin Hegel'e uygulanması suretiyle materyalistleştirilmesidir.

mantığın *şey*ini" (Marx, 1997a:29) oluşturararak diyalektiği *kuruntu* biçimine dönüştürür; yeni adı ise *spekülatif*tir. Marx'ın diyalektiği ise, Hegel'in tam tersi yöne hareket edecektir; *Kavram*a, daha üst bir belirlenim kazandırarak çelişkileri fenomene dönüştürme mistifikasyonu yerine görünür çelişkiyi çelişkinin *görünüş*ü olarak kavrayan Marx, Hegel tarafından rasyonel olarak sunulan devletin esasında bir *zor ilişkisi*nin sonucu olduğunu gösterebilmek için tersi yönde hareket eder:[372] *Kavram*a değil *soyut* olana, yani *görünüş*teki *somut*u inşa eden gerçek harekete. *Grundrisse* ve *Kapital*'in biçimini oluşturan bu yöntemsel eğilim *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde, *Kavram* olarak devletten, daha *soyut* olan aile ve burjuva sivil topluma doğru yönelerek -naif bir biçimde, esas belirleyici olanın bunlar olduğunu söyleyip, ileride belirginleşecek olan *soyutlama*nın nesnesini gösterebilme becerisine ulaşabilmişse de, henüz sadece bu kadarını yapabilmektedir. *Kavram*dan *soyut*a doğru inen düşünme ilk olarak *kavram*ı bir ön-varsayıma dönüştürerek, şimdiki *somut*u kuran *soyut*un ne olduğunu ve bu *soyut*un süreci örgütleme gücünü kazandığı anı saptayacaktır.[373] Marx'ın bu kitapta burjuva sivil topluma yapmış olduğu vurgu, ekonomi politiğin kavramsal haznesine henüz sahip olmasa da, gerçek hareketin olduğu uzamı göstermesi bakımından, daha sonraki düşünceleri ile olan sürekliliğini gösterir. Hegel'in devleti erek ve sonuç olarak gösterdiği yerde, devleti bir ön-varsayım olarak koyutlayan Marx'ın düşüncesi, daha o zamanlar belirginleşmeye başlayacaktır: "bireyin somut yaşamı içinde tanıdığı tek topluluğun, tek komünizmin, devletten ayrılığı içindeki burjuva sivil toplum olduğu gerçeğinin, bir başka deyişle *siyasal devletin* bu

---

[372] "Hegel'in çağdaş devletin özünü olduğu gibi betimlediği için değil ama olan şeyi *devletin özü* olarak gösterdiği için kınanması gerekiyor. Ussal olan gerçektir tezi kendini, her zaman ve her yerde dışa vurduğu şeyin karşıtı olan ve olduğu şeyin de karşıtını dışavuran *usdışı gerçekliğin çelişkisinde* gösteriyor" (Marx, 1997a:95). Benzer bir ifade kitabın ilerleyen bölümlerinde vurgulanmaya devam edecektir: "Burjuva sivil toplum ile siyasal toplum arasındaki ayrılığı bir çelişki olarak görmesi, Hegel'in en derin yanını oluşturuyor. Ama bu çelişkinin aldatıcı bir çözümüyle yetinmesi ve bu yanılsamayı şeyin kendisi olarak göstermesi de yanlışlığa düşen yanını ortaya koyuyor" (Marx, 1997a:110).

[373] Soyutlama etkinliğinin bu işleyiş biçimi Marx'a 'sunuş ve araştırma yöntemi arasındaki farka dair' o meşhur açıklamasını yaptırmasını sağlayacaktır. *Kapital*'de meta ile tartışmaya başlandığında, aslında bu *sunuş*, toplumun ön-varsayımlarının soyutlama aracılığıyla *araştırılmasının* bir sonucudur; şimdi de buradan yola çıkarak gerçek hareketin diyalektiği gösterilecektir.

toplumun *bir soyutlanmasından* başka bir şey olmadığı gerçeğinin zorunlu bir sonucunu oluşturuyor" (Marx, 1997a:116).

O halde burada Hegel'in burjuva sivil toplum ile devlet arasındaki ilişkileri nasıl mistifize ettiğine yakından bakmak gerekir: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'inde Hegel *meclisler*in yürütme gücü ile özel bireyler ve kuruluşlar halinde dağılmış halk arasında yer aldığını ve bu biçimiyle devlet ile onun karşısındaki sınıfların, birbirine karşıt uçlar olarak değil de organik bir bütün olarak devletin bileşenlerine dönüşmesini *Mantık Bilimi*'nden yararlanarak açıklar: "Mantığın en önemli kazanımlarından biri de şudur ki mantık, bir karşıtlık içinde yer aldığı için aşırı bir uç konumuna sahip belirlenmiş bir uğrağın aşırı bir uç olmaktan çıktığını ve aynı zamanda bir orta terim olması sonucu organik bir uğrağı durumuna geldiğini gösterir" (Marx, 1997a:103).[374] Marx ise, organik bütünün bir bileşeni haline gelme durumunun, sadece *yasama* (meclisler) açısından geçerli olduğunu ve bu yönüyle meclislerin devletle bütünleşik ama halkla tamamen ayrışmış olan bir konumu oluşturduğunu dolayısıyla da iki uç olarak bu sefer de halk ile devletin karşı karşıya bulunduğunu söyler (Marx, 1997a:103). Sonuç, Hegel'in rasyonel bir bütünlük gördüğü yerde Marx'ın çelişkiyi gizleyen bir mistifiksyon görmesidir. Marx, bu durumu, Hegel'in yürütme ve yasamanın yetkilerinin birbiriyle olan ilişkisini anlattığı *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'inin 299. paragrafının analizinde açıkça gösterir:

> "Neyin genel yasamanın konusu olması gerektiğini ve neyin yetkeye ve hükümet düzenlemesine bırakılması gerektiğini bilmeye gelince, genel olarak birinci kategoride içeriği bakımından *tamamen genel* olan şeyin, yani yasal düzenlemelerin yer aldığı söylenebilir. İkinci kategoriye ise tersine, yalnızca *özel* olan ve *uygulama* biçimi girer. Ama bu ayrım yeterli değildir, çünkü bir yasa, yasa olduğu için, basit bir buyruktan ("öldürmeyeceksin" gibi) daha çok bir şeydir. Yasanın *kendinde belirlenmiş* olması gerekir; yasa ne kadar belirgin olursa, içeriği olduğu gibi uygulanmaya o kadar elverişli olur, ama aynı zamanda yasaların kaleme alınmasında çok büyük bir belirginlik, onlara gerçek uygulama içinde değişikliklere uğramaya

[374] Cenap Karakaya çevirisinde aynı paragraf şu şekilde yer almaktadır: "Bir karşıtlık içinde yer alan belirlenmiş bir momentin, uçlardan biri durumundayken, bu durumunu bırakıp, aynı zamanda bir ara had haline gelmesi ve böylece organik bir bütünün momenti olması, mantığın en önemli keşiflerindendir" (Hegel, 1991:245; §302).

> yargılı görgül bir görünüm kazandırma tehlikesini taşır ve bu da yasanın yasa olma niteliğinin zarara uğraması anlamına gelir. Devlet güçlerinin *organik birliğinin* kendisi, evrenselliği hem ortaya koyan ve hem de ona belirli bir gerçeklik kazandıran tek bir tinin varlığını gösterir" (Marx, 1997a:87; Hegel, 1991:242; §302)

Marx bu açıklamayı, 'bir açıklama' saymaktan çok uzaktır: "Ama Hegel'in ortaya koymadığı da işte bu *organik* birliğin ta kendisi oluyor. Çeşitli güçlerin çeşitli ilkeleri var. Bu güçler aynı zamanda sağlam gerçeklikler oluşturuyor. Onları açıklayacak ve organik bir birliğin uğraklarını oluşturduklarını gösterecek yerde Hegel, anlamdan yoksun gizemli bir kaçışla onların gerçek çatışmasını gargaraya getiriyor ve *imgesel* bir "organik birlik"e sığınıyor" (Marx, 1997a:87). Hegel burada, henüz Marx'ın da tam olarak belirlenim kazandıramadığı çelişkiyi bir soyutlama olarak değil de gerçek bir çelişki olarak görmesi yüzünden, kendi diyalektiğine de ihanet ederek, Kant'ın yasakladığına tam olarak uyan bir salto mortaleye sığınıyor ve bu biçimiyle çelişkiyi ortadan kaldırdığını düşünüyor. "Araştırma konusunun tek yeterli diyalektik açıklamasını, konunun dinamik ve *yapısal özgüllüğüne* duyarlı bir açıklama" (Fetscher'den akt: Bottomore, 2001:272) olarak gören Marx ise, geri dönüşlü olarak sivil toplumun belirlenim kazanmasını sağlayan devletin birliğinin, altında muazzam bir çelişki barındıran yapay bir birlik olarak *görünüş*üne odaklanıyor ve gerçek diyalektik hareketi bu görünüşü üreten soyutlamanın gerçek nesnesinde arıyor. O halde yapılması gereken iş *soyutlamanın soyutlaması* olarak beliriyor ve metanın diyalektiğini gösteren gerçek hareketin ortaya çıkarılması, bundan önce yapılması gereken bir işlem olarak -diyalektikten ayrı bir yöntem olarak[375]- soyutlamayı işaret ediyor; gerçek diyalektik hareketi gösterebilmek için. Peki, Hegelci *tinin* diyalektiğini, burada eleştirdiği biçimiyle tam bir uyum içinde *sermayenin* diyalektiğine uygulayan Marx nerede Hegel'den ayrılıyor?[376] Cevabı Fetscher'den alabiliriz:

---

[375] Bu savlarla açıkça ortaya çıkmaktadır ki; *Diyalektiğin Dansı* metninde soyutlama ve diyalektiği birbiriyle örtüştüren ve diyalektiği ontolojik bir hareket olmaktan çıkarıp bir analiz yöntemine dönüştüren Bertell Ollman'a -en azından şimdilik sadece metanın hareketiyle sınırlı olacak biçimde- karşıt bir tutum takınıyoruz.

[376] Hegel'den bu ayrılma, kesinlikle Hegelci diyalektikten bir ayrılma değildir. Keza Hegelci diyalektik Marx için tesadüfi değil, tam bir uyum içindeki yapısal bir referans noktasıdır. Rosdolsky'nin *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu* başlıklı harika çalışması bu ilişkiyi açıkça

> "Kapitalist üretim biçiminin kendi kendine hareket eden 'özne'si, uğruna kapitalist üretimin yapıldığı sermayedir. Ancak sermaye, kendi başına bir gerçeklik olmak yerine, bireylerin ve sınıfların farkında olmadan yürüttükleri bir etkileşim ve işbirliğinin sonucu ortaya çıkan ve bu nedenle de ancak kapitalist toplumun dönüştürülmesi sonucu ortadan kaldırılacak bir şeydir. Sermaye, üretimin gerçek öznesi değil sahte öznesidir. Bu nedenle Hegel'in düşüncesinde 'tin' kategorisinin oynadığı rolü, Marx'ın düşüncesinde 'kapital' kategorisinin oynadığını ileri sürmek en azından yanıltıcıdır" (Fetscher'den akt. Bottomore, 2001:272).

Çünkü nasıl ki, *tin* kendini organik bir bütünlük olarak devlette bulan özne olarak yanlış biçimde algılanıyorsa, sermaye de burjuva üretim biçiminin yalnızca görünüşteki, hakiki olmayan öznesidir. Bu yönüyle Marx'ın yaptığı iş, *Hegel'in Hukuk Felsfesinin Eleştirisi*'nde başladığı, tözün yanlış kavranışını, sermayenin töz olarak görünüşüne uygulamak ve onun farkında olmadan üretilen bir etkileşim ve işbirliği ağı, bir ilişkisellik olduğunu göstermektir. Diyalektik de bu ilişkiselliğin içsel ve mantıksal ağını oluşturan gerçek harekettir.

Değerlendirme: Diyalektiğin Ontolojik Belirlenimi

İddiamız şudur ki Marx, diyalektiğin diyalektik gelişiminde yeni bir momenti temsil eder. İlk moment Platon ve Aristoteles'le başlayıp Kant'la sonlanan, olumsallıktan zorunluluğa geçişi temsil etmektedir; fakat sadece akıl yürütme biçimi olarak. Kant'ta bilincin ve bilginin gelişimi olarak olumlu ama bilgiyi bir *mutlağa* bağlama anlamında olumsuz olarak kavranan diyalektik, olumsuzu olumluda aşma çabasının ilk örneğini Fichte ile birlikte vermesiyle yeni bir gelişme momentine girer. Bilincin olumsuz ve sınır aşan edimleri, bilincin tarihsel gelişiminin tamamlanmasının fenomenlerine dönüştüğünde

---

gösterir. Marx'ı Hegel'den, diyalektiği kullandığı zemin üzerinden değil de diyalektiğin ilkesel özelliklerinden doğru ayırmaya çalışan dönemin Marksistleri'ne yönelen şu sözleri oldukça açıklayıcıdır: "Oysa bu bilginler, *merkezi önemi olan ve sürekli kullanılan tüm bir kategoriler* dizisinin *doğrudan doğruya* Hegel'in *Mantık*'ından kaynaklandığının farkına varmamışlardır" (Rosdolsky, 2008:13). Kitabının sonuna doğru aynı eleştiriyi bu sefer Otto Bauer' yöneltir Rosdolsky: "Bauer'e göre Marx'ın diyalektiği (örn. Öz ve görünüş doktrini), Hegel'den alınma *mecazi dil*den başka bir şey değildir... 'zamanımızın bilimi'ne uygun olarak, onun bu diyalektiği işe yarama bir safra olarak gördüğü şüphesizdir" (Rosdolsky, 2008:593).

bir insan yetisi olarak aklın hareketi olarak diyalektik de insanın kolektif bilincinin, türün tarihsel hareketine dönüşür. Fichte'nin açmış olduğu bu kulvar hemen, zorunlulukla bilincin kendisini sınayacağı bir ölçüte, maddi olana ihtiyaç duymasıyla Schelling'te bilincin ve maddenin dolayımıyla doğanın hareketi olarak diyalektik düşüncesini ortaya çıkarır. Sonuçta Hegel "bilinç ölçütünü kendinden verir" dediğinde düşünme ve varolan arasındaki ilişkiyi varlığın ve düşünmenin ortak hareketine dönüştürerek, *Kavram*ın inşa edilmesini sağlayan diyalektiği her şeyin içkin ilkesine dönüştürür; fakat sadece *düşünce belirlenimleri* sınırlarında. Kant'la beraber aklın kendi özerk hareketi olarak kavranan diyalektik bu sefer de düşüncenin tarihsel belirlenimlerinin kendine içkin haline gelişinin hareketi olarak belirir. Böylece diyalektiğin, en temel belirlenimi, dışsal nedensellik ilişkisine karşı, konusunun kendi türeyişini takip eden *içkin-öteye-geçiş* olarak belirir.

Hegel, kendi diyalektiğini *düşünce belirlenimleri* dışında kullanmaya başladığı anda, tüm tarihi baştanbaşa kateden ilkeleri gerçekliğe dayatmaya ve gerçekliğin mantığından çok mantığın gerçeğini üretmeye başlar. Marx'ın Hegel eleştirisinin ilk biçimiyle de burada karşılaşılır; gerçekliğin kendisinde de görülmek istenen ilkelerin eleştirisiz bir şekilde kabul edilişi, Marx'a göre sadece bir ön-varsayım olan soyutlamaların *Kavram*ın gerçekliği olarak kabul edilmesi hatasını ortaya çıkarmıştır. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metninde Marx, özellikle sivil toplum ile devlet arasındaki gerilimin meclisler aracılığıyla bir oldubittiye getirilerek çözülebileceğinin düşünülmesini, *Kavram*ın geriye dönük olarak, kendini vareden fenomenleri kendine eklemleyebilmesinin rasyonel değil *zora dayalı* bir sürecini gösterdiğini kanıtlamaya çalıştı. Sorun, özne ve nesne arasındaki ilişkilerin dolayımının bir sonucu olarak düşünülen ve *deneyim* aracılığıyla aşağıdan yukarıya doğru inşa edilen *Kavram*ın, kendi geçmişi hakkında bu sefer yukarıdan aşağıya doğru hak iddiasında bulunmasıydı. Belirlenim kazanmamış momentler, özellikle de burjuva sivil toplum kendi çelişkileri aracılığıyla kendi *kavram*ına ulaşmadan daha yüksek bir moment aracılığıyla basınç altına alınıyordu. Söz konusu olan Hegelci diyalektiğin topyekün bir eleştirisi değil, bizzat bu diyalektiğin kendi

ilkelerine uymaması ve *anlama yetisi*nin koşulludan koşulsuza doğru yükselmesindeki aceleci tavrıyla uyum içinde, dışsal bir ilkeyi gerçekliğe dayatmasıydı. O halde yapılması gereken, *çelişkiler*in belirlenim kazanacağı bir şekilde yöntemi uygulamaktı. Marx bu nedenle sürekli olarak sivil toplumu işaret etmiş ve bu politik uzamın gerçek bir görünümünü elde edebilmek için ön-varsayımlarının, soyutlamalarının *eleştiri*ye tabi tutulmasında ısrar etmiştir.

Ön-varsayımların ve soyutlamaların *eleştirisi,* bu ön-varsayımların üretilmesini sağlayan toplumsal uzamın, üretim ilişkileri olduğunu göstermesiyle, Marx, Genç Hegelciler'den farklı olarak esas *eleştiri*nin zeminini ekonomi-politik olarak belirlemiştir. *1844 Elyazmaları* ile başlayan "ekonomi politiğin kendi tespitlerinden yola çıkarak" yapılacak olan bu *içkin* eleştiri iki yönlü bir çabayı gerekli kılar. Bir yandan Hegelci diyalektiği hala *düşünce belirlenimleri* üzerinden devam ettiren ve Hegel diyalektiğinin rasyonel özünü bir türlü kavrayamayan Hegelcilerle bir hesaplaşma, diğer yandan da ekonomi-politiğin, kendi kavramlarını oluşturan *süreci* dışlayan indirgemelerine karşı, verili olanda tersine döndürülmüş ontolojik uzamın gerçek belirlenimlerini bulma. Bu ikinci yön, Marx'ın, diyalektiği kullanmayan ya da bilinçsizce kullanan diğer sosyalist akımları da eleştirisine eklemesine yol açmıştır. Gerçekliğin, içkin diyalektik hareketini takip edememekle suçlanan bu sosyalistler, diyalektiğe karşıt bir biçimde, sürekli olarak dışsal düzenleyici ilkeleri çelişkilerin sentezi olarak ileri sürmektedirler. Böylece *1844 Elyazmaları, Alman İdeolojisi, Komünist Manifesto* ve *Felsefenin Sefaleti* bu çabanın görünümleri olarak ortaya çıkarlar.

Bu ilk *eleştiri* süreci oldukça yetkin sonuçlarını *18 Brumaire, Fransa'da Sınıf Savaşımları* ve *Grundrisse* ile verecektir. Fransa'da ikinci cumhuriyetin tasfiye edilmesi sürecini, oldukça kısıtlı bir zaman dilimindeki etkiler ve o zaman diliminin *Louis Bonaparte* gibi öznelerı üzerinden çözümleyenlere karşı, bu durumları çok daha köklü yapısal bir dönüşümün görünümleri olarak kavrayan Marx diyalektiğin yetkin bir kullanımını sergiler. Siyasal bir devrimin, öznelerin kendi idealleri ve iradi müdahalelerinden çok daha fazla yapısal unsurlara bağlı olduğunun keşfi uzun bir sessizlik ve ekonomi-politik üzerine

çalışma dönemini beraberinde getirir. *Grundrisse* bu dönemin bir sonucudur. Kitabın, neredeyse her sayfasına dağılmış olan yöntem tartışması, Marx'ın diyalektiğinin Hegelci diyalektikten farkını ve neden diyalektiğin diyalektik gelişiminde yeni bir moment olarak ortaya çıktığını açıkça gösterir.

İlk olarak diyalektik, tüm tarihin gelişiminin bir tek ilkeye bağlı hareketi olmaktan çıkar. Çünkü tarihsel gelişimin hiç bir safhasında, tek bir ilke, dışsal ve iradi müdahalelere bağlı olmayan özerk bir gelişim gösterememiştir. Kölelikte ya da feodalitede, *zor* ya da din gibi birçok dışsal belirleyici toplumsal uzamın düzenlenmesine dışsal faktörler olarak müdahale *edebilmiştir.* Fakat ne zaman ki *meta* ve onun üretim sürecinin öznesi (kendini yeniden-üreten) sermaye, *Manifesto*'da belirtildiği gibi, emek de dâhil olmak üzere her şeye kendi biçimini vermeye başlamışsa, tüm uzam ve zamanı belirleyebilme kapasitesine sahip (tine benzeyen) içkin bir ilkenin ortaya çıkışı da o zaman başlayabilmiştir.[377] Sermaye, işte o zaman, kendisini üreten emek de dâhil olmak üzere, tüm varoluşu kuşatan ve ona belirlenim kazandırabilen bir özne haline gelmiştir.[378] Ve diyalektik, ancak böyle içkin bir

---

[377] Marx, *Formen* olarak bilinen ve ayrıca kitaplaştırılan; esas olarak *Grundrisse* içinde kapitalizm öncesi tarihsel evrim sorunun incelendiği metinde, üretimin *tarihsel bir süreç* haline gelişinin ancak emek ile emeğin nesnel koşullarının birbirinden ayrılmasıyla belirginleştiğini ifade etmektedir: "İşçinin kendi emeğinin nesnel koşullarını kendinden ayrı bir şey olarak, *sermaye* olarak bulduğu ve kapitalistin de emekçileri mülksüz, *soyut emekçiler* olarak bulduğu için, değer ile canlı emek arasındaki bu değişim bir *tarihsel süreç* halini alır" (Marx, 1997a:26).

[378] *Ücret, Fiyat, Kar* olarak adlandırılan ve esas olarak 1865 Eylül'ündeki, Enternasyonalin I. Konferansı için hazırlanan konuşma metninde Marx, burjuva üretim tarzı içinde, emeğin, *toplumsal emek* haline gelmediği durumlarda 'hiç bir şey hükmünde' olduğunu ifade eder: "Metaların *değişim-değerleri,* bu nesnelerin toplumsal işlevlerinden başka bir şey olmadığından ve değişim-değerlerinin metaların *doğal* nitelikleri ile ortak hiç bir yanı bulunmadığından, ilkin şunu sormalıyız: Bütün metaların *ortak toplumsal* tözü nedir? *Emektir.* Bu metaı üretmek için, ona belli bir nicelikte emek uygulamak, ya da katmak gerekir. Ama yalnız *emek* demiyorum, *toplumsal emek* diyorum. Kendi kişisel dolaysız kullanımı için, kendisi tüketmek üzere bir nesne üreten bir adam, bir *ürün* yaratır, ama bir *meta* yaratmaz. Kendi kendine yeten bir üretici olarak toplumla ortak hiç bir şeyi yoktur. Ama bir meta üretmek için, bu adamın yalnız herhangi bir toplumsal gereksinmeyi karşılayacak bir şey üretmesi değil, kendi emeğinin de toplum tarafından harcanan toplam emeğin bir öğesi ya da bir parçası olması gerekir. Emeğinin,*toplum içindeki işbölümüne* bağımlı olması gerekir. Öteki işbölümleri olmaksızın bu emek hiç bir şeydir, ve kendisi de öteki işbölümlerini bütünlemek için gereklidir" (Marx, 1999a:32-3).

ilkenin, dünyayı *bir dünya* olarak örgütleyebildiği uzamda geçerlidir. Kant'ın, diyalektiğin kuruntuya dönüştüğü anı nedenler zincirinden bir kopuşla açıklaması bu nedenledir ya da Hegel'in diyalektiği *içkin-öteye-geçiş* olarak tanımlaması. Bu yönüyle diyalektik, sıradan bir şekilde (Fichte'nin de özellikle uyardığı gibi) varolanları ilişkilendirme sanatı değildir; varolanları birbiriyle, bir bütün olarak ilişkilendirebilme kapasitesine sahip hareketin hem kendisi hem de bu hareketin içkin takibidir. Ama *Kapital* sadece ve sadece böyle *bilimsel* bir etkinliğin sergilenmesi değildir. Keza, sermayenin *tin* biçiminde bir özne olarak belirlenim kazanması onun sahte bir özne olduğu gerçeğini örtmez. Evet, dışsal bir müdahaleye gerek duymayan içsel bir gelişim söz konusudur, burjuvazi ve proletarya birbirinin karşısında 'özgür' özneler olarak durmaktadır, çünkü sömürü dışsal bir bir basınca ihtiyaç duymayacak şekilde *artı-değer* aracılığıyla içkinleşmiştir. Öyle ki sermayenin özne olarak ortaya çıkmasını sağlayan emek, artık ancak sermayeye eklemlenebildiği oranda kendisine belirlenim kazandırabilir ve sermaye bu emeği kendisine eklemleyebildiği sürece kendini yeniden üretebilir. O halde meta, emek gücü, sermaye, rant, faiz vs. hepsinin içinden geçen gerçek tin emektir. Fakat *Kapital* emeğin soyut bir belirlenimi ile başlamaz; çünkü onun dünyayı, *bir dünya* olarak örgütleyen ve diyalektiği olanaklı kılan biçimi, emeğin meta biçimini almış varoluşudur; Hegel'in diyalektiğinin başlangıcında tinin olduğu gibi, hiç bir niteliksel ayrıma tabi olmayan, belirlenimsiz *soyut emek*tir.[379]

[379] Marx, *Kapital*'de *soyut emek* kategorisini tanımlarken, 'ekonomi politiğin' hiç dikkat etmediği 'metada somutlaşan emeğin iki yönlü niteliği'ne tam olarak aynı başlık altında dikkat çeker: "Bir yandan, her türlü emek, fizyolojik anlamda, insan emek gücü harcanmasıdır; ve bu, özdeş *soyut* insan emeği özelliğinde oluşu ile, metaların *değer*ini yaratır ve ona biçim verir. Öte yandan, her türlü emek, insan emek gücünün, özel bir biçimde ve belirli bir amaca dönük olarak harcanmasıdır, ve bu somut yararlı emek özelliği ile, kullanım değerlerini üretir" (Marx, 1993c:61). Adam Simith de *Ulusların Zenginliği* kitabının 'Metaların Gerçek ve Nominal Fiyatı ya da Metaların Emek ve Para Cinsinden Fiyatı" başlıklı bölümüne "emek, tüm metaların mübadele değerinin gerçek ölçütüdür" ifadeleriyle başlar. İlk sorun Marx için burada başlar; keza söz konusu olan *genel olarak emek* değil *soyut emek*tir. Simith aynı bölümün ilerleyen sayfalarında emeğin zaman biçiminden belirlenemesiyle nitelikçe belirlenmesi arasında naif bir ayrım yapar: "Ancak tüm metaların mübadele değerinin gerçek ölçütü emek olmakla birlikte, metaların değeri çoğunlukla emek cinsinden hesap edilmez. İki farklı emek miktarı arasındaki oranı belirlemek genellikle güçtür. Bu iki işte harcanan zaman, tek başına bu oranı belirlemez." Marx'a göre işte bu yüzden, ekonomi-politik, değişim değerinin

Bu nedenle emek, tüm tarihin diyalektik haraketinin ilkesidir denemez. Keza ilkenin ne olduğuna (Hegelci diyalektiğe tam bir bağlılıkla) *son* karar verir ve sermaye bu *son* olarak *genel olarak emeği* değil *soyut emeği* diyalektiğin ilkesi olarak belirler. *Kendi kendini yeniden üreten olarak değer biçiminde sermaye* de bu hareketin bir sonucu olarak 'özneymiş gibi' görülür. Bu noktada Hegel'in iki basamaklı bir yanılgı içinde olduğu görülür: bir yandan çağının devletini, burjuva üretim ilişkilerinin bir soyutlaması ve ikinci olarak da bu zeminin temeli olan sermayenin de ikincil bir soyutlama olduğunun göremeyişi. İşte bu yüzden Marx bir taraftan Hegel diyalektiğinin diğer taraftan da ekonomi-politiğin soyutlamalar ve ön-varsayımlar düzeyinde kaldığını ispatlamaya çalışan iki cepheli bir savaş yürütmüştür.

Bir yanıyla *ideal*i reel olanla uzlaştırma (Hegel), diğeri de *reel* olana *ideal*lik vermeyi (ekonomi-politik) temsil eden bu iki kuramsal zeminin (soyutlama aracılığıyla) indirgenmesi aslında *varlıksal* olanın ne olduğuyla bizi karşılaştırmakla, diyalektiğin *ontolojik* hareketini ilk defa gözler önüne sermektedir. *Varlık* ilk çağlardan itibaren varolanların tümü ya da tüm varolanların *logos*u olarak kavranırken, Hegel bu kavrayışı "töz aynı zamanda öznedir" ifadesiyle üretilen bir şey konumuna getirir. Diyalektik, bu üretimin sadece varolanların çeşitliliğini değil bu varolanların çeşitliliğini bir ve aynı ilkenin görünümleri

---

kullanım değerini gittikçe absorbe ettiğini ve bu yönüyle de emeği *soyutlaştıran* bir diyalektik hareket içinde olduğunu göremez. Marx'ın eleştirisi şöyle devam eder: "Emeğin, her çeşit metaın değerini her zaman ölçmeye ve karşılaştırmaya yarayan yeterli ve gerçek tek ölçü olduğunu tanıtlamak için Adam Smith diyor ki, "Eşit emek miktarlarının, her zaman ve her yerde emekçi için aynı değeri taşıması gerekir. Normal sağlık, güç ve faaliyet halinde, sahip olduğu ortalama beceri derecesi ile, dinlenmesinden, özgürlüğünden ve mutluluğundan daima aynı ölçüde fedakârlik etmek zorundadır." (Simith, 2004: 41-4) Adam Smith, burada (ama her yerde değil), bir yandan değerin, metaların üretimi sırasında harcanan emek miktarı yoluyla saptanmasını, aynı şeyin, emeğin değeri vasıtasıyla saptanmasıyla karıştırıyor ve bunun sonucu olarak da, eşit miktarda emeğin daima aynı değere sahip olması gerektiğini tanıtlamaya çalışıyor. Öte yandan da, bir önseziyle, metaların değerinde kendisini ortaya koyan emeği, yalnızca emek-gücünün harcanması olarak kabul ediyor ve bunu, canlıların aynı zamanda normal faaliyetleri olarak değil de, dinlenmekten, özgürlükten ve mutluluktan fedakârlık olarak görüyor. Gözönünde tuttuğu, herhalde modern ücretli işçi oluyor. [İngilizcenin, burada sözkonusu edilen emeğin iki farklı yönü için, iki farklı sözcüğe sahip olmak gibi bir üstünlüğü var. Kullanım-değeri yaratan ve nitel olarak dikkate alınan, *Labour* ["emek"] değil, *Work* ["iş"]'tir; oysa Değer yaratan ve nicel olarak dikkate alınan, *Work* ["iş"] değil, *Labour* ["emek"]'tir. -F.Engels.]" (Marx, 1993c:61).

olarak örgütleyen hareketin adıdır. O halde ontoloji artık sabit ve değişmeyen tözsel bir yapının keşfi değil, yapıyı inşa eden temel sürece ve onun ilkesine odaklanacaktır. Marx'ın tespiti, böyle bir ilkenin ilk defa, tüm varolanlara *bulaşarak,* onları kendinin bileşeni haline getiren *emeğin meta biçimi* olduğudur.

Demek ki, diyalektiğin ontolojik bir biçimde kullanılışı aynı zamanda ontolojik olanın da ne olduğunun tespiti olarak ortaya çıkar. Ve siyaset, ilk defa *Varlığın* kendi belirlenimine uygun bir kavramsal hazne kazanır. Marksizmin toplumsal uzamın, bilmeyle ilgili tüm unsurlarına (müzikten sosyolojiye, psikolojiden hukuka kadar); yayılabilmesinin de yegane nedeni de budur. Keza hepsi aynı ontolojik uzamın bileşenleridir. Ve bu nedenle, aynı farkındalığa sahip olan liberalizm onun tek gerçek hasmıdır; ikisi de onto-politiktir.

Nedir Bu Onto-Politika

Almanya'da Din Eleştirisi ve Felsefenin Yeni Konumu

> "Felsefe istenç olarak görünen dünyaya dönerken, dizge soyut bir bütünlüğe indirgenmiş olur. Yani, karşısında başka bir dünyanın bulunduğu bir dünya haline gelmiş olur. Dünyayla ilişkisi bir düşünce ilişkisidir. Kendini gerçekleştirme dürtüsüyle dolunca, ötekiyle gerilim içine girer. İçsel kendine yetebilirlik ve sağlamlık bozulmuştur. İçsel ışık olan şey, kendine dışarıdan yönelen yok edici alev haline gelir. Çıkan sonuç şudur: dünyanın felsefece olması, aynı zamanda felsefenin dünyasal olmasıdır; onun gerçekleşmesi aynı zamanda yok oluşudur; dışarıda savaştığı şey kendi içsel eksikliğidir, zarar diye savaştığı zararların içine düşer ve bu zararların içine düşmekle, ancak o zaman bu zararları ortadan kaldırır. Karşısında olan ve savaştığı şey her zaman kendisi ne ise onunla aynı şeydir; yalnızca tersine etkenlerle" (Marx, 1841).[380]

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'inde "dinde *içerik* ya da *bir başka*yı tasarımlamanın biçimi olmuş olan şey, burada *kendi*nin öz edimidir"

---

[380] Marx, Karl, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım,* ç. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001, s.55.

(Hegel, 1986:482) ifadelerinde, dinin yadsınmasından çok, onun tinin bir edimi olarak kabul edildiği ve soyutlama aracılığıyla kapsanarak aşılması gerekliliği belirtilmiştir. Soyutlanacak olan şey dinin mutlağı kavrayış biçimi, yani bir dışsallık olarak koyutlanmış olan içeriğin kendi öz edimi olduğudur. Bu içkinleştirme, nesnesinin kaybıyla sonuçlandığı için olumsuzmuş gibi gözükse de tinin olumlu ve kendini *düşünce belirlenimi* olarak üretişinin[381] daha yüksek bir momentini oluşturur:

> "Nesnenin olumsuzu ya da onun kendi kendisini ortadan kaldırması *özbilinç* için olumlu bir anlam taşır, özbilinç nesnenin yokluğunu bilmektedir, çünkü bir yandan kendi kendisini dışlaştırmıştır, -çünkü bu dışlaşmada kendisini nesne olarak ya da *kendi için* varlığın bölünmez birliği nedeniyle nesneyi kendisi olarak koymaktadır. Öte yandan, bu saptamada aynı zamanda öteki kıpı da bulunmaktadır; yani özbilinç eşit ölçüde bu dışlaşmayı ve nesenlliği de ortadan kaldırmış ve kendi içine geri almıştır, öyle ki *kendi* genelde başkalığında kendi kendisindedir" (Hegel, 1986:476).

O halde, felsefenin din eleştirisi, dinin dışsal nesnesinin bir bilinç edimine indirgenmesi yoluyla hem olumsuzlanması hem de bu dışsal nesneyi üreten edimin içkinleştirilmek suretiyle olumlanmasından oluşur. Yadsımanın yadsıması ya da olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak da görülebilecek bu durumla demek ki felsefe, dinden daha yüksek bir bilinçlilik momenti olarak ortaya çıkar. Marx, *1843 Elyazmaları*'nda ya da Türkçe'ye çevrilmiş biçimiyle *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ne daha sonra yazmış olduğu ekte felsefenin din eleştirisinin tamamlandığını ama bu tamamlanmışlığın gerçek anlamının henüz ortaya çıkmadığını, keza bu *kritiğin* kendi somut belirlenimine ulaşabilmesi için kendisinin de bir *kritiğe* tabi tutulması gerekliliğini vurgular. "Almanya konusunda dinin eleştirisi özsel olarak

---

[381] Tinin bu edimi sadece *mutlak bilgi*nin *bildirilmiş din*i soyutlamasının ya da kapsayarak aşmasının özel bir görünümü değildir. Tin gelmiş olduğu her bir bilinçlilik momentinde, kendini üreten daha alt momentlere aynı süreci uygular ve bu sayede kendini *tinsel varlık* olarak üretir "bilincin devinimi budur, ve bu devim de bilinç kıpılarının bütünlüğüdür. Benzer olarak, Bilinç nesneye onun belirlenimlerinin bütünlüğü ile uyum içinde davranmış ve böylece nesneyi bunların her birinin duruş noktasından yakalamış olmalıdır. Belirlenimlerinin bu bütünlüğü nesneyi *kendinde* tinsel bir varlık yapar, ve bilinç için nesne, tekil belirlenimlerden her birinin 'kendi'nin bir belirlenimi olarak anlaşılması yoluyla ya da onlarla tam şimdi sözü edilen tinsel ilişki yoluyla, gerçekte tinsel bir varlık olur" (Hegel, 1986:476).

sona erdi ve din eleştirisi tüm eleştirinin hazırlık koşulunu oluşturuyor" (Marx, 1997a:191) diyen Marx'a göre, bu sonlanma Hegelci okul içindeki bölünme ve bu bölünmenin diyalektik gelişimindeki sonuçlar vasıtasıyla açık kılınmıştır. Bu okul içindeki bölünmenin esas olarak David Friedrich Strauss'un *İsa'nın Yaşamı* metni sonrasında çıkan bir takım teolojik tartışmaların sonucu olduğu söylense de, bu yaklaşım sürece oldukça sınırlı ve yanıltıcı bir bakışın ürünüdür.[382] Ama yine de,

---

[382] Eyüp Ali Kılıçaslan'ın Zvi Rosen'in *Bruno Bauer ve Karl Marx* metninin Türkçe çevirisine yazmış olduğu *"Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalı'nın Güneşi Arayışı mı? ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine"* başlıklı -oldukça geniş- önsözde, Hegelci Okul içindeki bölünmenin çok daha ayrıntılı bir analizini yaparken, okulun kendi üyeleri içinde dahi bölünmenin çizgilerinin çok net bir biçimde kararlaştırılamamış olduğunu belirtir: "Kuşkusuz, Hegelci okulun toplumsal, politik ve dinsel çevresi 1830'da birdenbire ve radikal olarak değişime uğramadı. 1830 ve 1840 arasında Hegelci okul içinde, örtük ayrışmadan belirtik çatışmaya geçiş aşamalı bir süreçti ve buna bireysel görüşlerin çoğalması eşlik etmişti. Hegelcilerin kendilerini "sağ," "sol," ve "merkez" gruplardan birinde görmeleri ve muhaliflikleri nin felsefi içeriğini tanımlamaya yönelik girişimleri birbirlerinden farklıydı. Ayrımları belirtmek için kullanılan kategoriler her zaman aynı değildi ve bağlı bulunulan grubun kavramları da yazardan yazara ve yıldan yıla değişim göstermekteydi. 1837-1838 ve 1843'te Hegelci okulun üç önemli temsilcisi okul içindeki yönelimleri, doğrultuları ve ayrımları sınıflandırmada öncülük ettiler: Strauss, Bayrhoffer ve Michelet. *Streitschriften* (1837)'da Strauss, tanrısal ve insanal doğanın birliği *idea*sında İncil tarihinin tarih olarak içerilip içerilmediği, içerildiyse bunun ne düzeye dek olduğu sorusuna *kendinde ve kendisi için* üç yanıtın söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre, bu *idea*dan ya bütün bir İncil tarihinin ya onun bir kısmının ya da son olarak ne bütününün ne de bir kısmının tarih olarak türetilemeyeceği şeklinde üç olası yanıt sıralar. Strauss'a göre, bu üç yanıttan ya da doğrultudan her biri Hegelci okul içinde bir parti tarafından temsil edilir. Politik partilerle analoji kurarak, ilk tarafı eski sisteme en yakın duran olması anlamında "sağ", üçüncüyü "sol" ve ikinciyi de "merkez" olarak adlandırır. "Sağ" tarafa Göschel'i, Bauer'i ve Gabler'i yerleştiren Strauss, Rosenkranz'ı "merkez"de gösterirken, kendisini "sol" olarak tanımlar. Bayrhoffer *Die Idee und Geschichte der Philosophie* (1838)'de bölümlemenin bir başka şeklini önerir. Buna göre, Hegelci okul "olumsuz," "olumlu" yönelimler ve spekülasyonun gerçek savunucuları arasında bölümlenir. Sonuncusu, iki uç arasında "merkez sağ"da yer almaktadır. "Olumsuz" ya da "eleştirel" yanın ilerlemeyi, rasyonel ilkeyi savunduğunu belirten Bayrhoffer, bunun sonunun kuşkuculuk ve ahlakın reddedilmesi olduğunu ileri sürer. Strauss, Vatke ve Richter okulun bu tarafında gösterilir. Bayrhoffer benzer olumsuz ve yıkıcı eğilimi "genç Almanya" edebiyat akımında da bulur. Dayanak noktasını spekülasyondan çok inançta ve duyguda arayan diğer yanın üyeleri arasında Göschel, Bauer, Erdmann, Leo ve Billroth'un adlarını sıralar. Dini, ahlakı ve politikayı söz konusu iki ucun üstünde duran gerçek bir spekülatif duruşnoktasından geliştiren son yanın savunucuları arasında kendisiyle birlikte Bayrhoffer Gabler, Daub, Marheineke, Gans, Hinrichs, Henning, Hotho, Kapp, Michelet, Feuerbach, Rosenkranz, Schaller, Echtermeyer, Ruge vb. gösterir. Bayrhoffer'ın Gans, Feuerbach, Echtermeyer ve Ruge gibi genelde Hegelci okulun "sol" kanadının üyeleri arasında gösterilen kişileri ve Gabler gibi "sağ" kanat üyesi olarak daha çok bilinen birisini "merkez sağ" içinde göstermesi, okulun üyelerinin sınıflandırılması

eleştirinin bu biçiminin tamamlanmasının esas aktörleri Strauss, Ruge, Bauer ve Feuerbach gibi isimlerin de içinde olduğu Sol Hegelcilerdi. Strauss'un *İsa'nın Yaşamı,* Bauer'in *Hegel Üzerine Mahşerin Boru Sesi: Ateist ve Deccal,* Ruge'un (Marx'la beraber) çıkardığı *Deutsch-Französische Jahrbüche* dergisindeki metinler ve Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* ve *Hıristiyanlığın Özü* metinlerinde açık kılınan bir teoloji eleştirisinin ve bu eleştirinin gittikçe politik uzam için çağrıya dönüşmesinin bir araya getirdiği bu ekol kendi motivasyonlarını 'eleştirel olumsuzlama sürecinin henüz tamamlanmamış olduğu' kabulünden alıyordu. Friedrich Vischer, 1838 yılında, Strauss'un *İsa'nın yaşamı* metninin bu kuşağın kolektif bilincinin bir görünümünü verdiğini iddia ediyordu: "Ortadoks ve muhafazakâr uzlaşmacı Hegelciler'den farklı olarak Strauss, Hıristiyan gerçekliğin felsefi rehabilitasyonunun 'başkalığın' ve 'olumluluğun' onun tasarımsal biçiminin ortadan kalkmasına bağlı olduğunda ısrar etmişti.[383] Dahası

---

konusunda tam bir anlaşma olmadığının açık bir göstergesidir. Michelet'nin *Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen philosophie* (1842)'deki bölümlemesi, dinsel-teolojik perspektiften mutlak olanın özneye aşkın mı yoksa içkin mi olduğu sorusuna okulun üyeleri tarafından verilen yanıtları temel alır. Göschel, Gabler, Schaller, Erdmann'da ve kısmen de Rosenkranz'da temsilcilerini bulan "sağ" kanat aşkınlığı ileri sürerken; "sol" kanat tanrısal olanın aşkınlığını tanımadığı gibi, "tür" olarak evrensel tözü tanrısal kılmıştır. Michelet Strauss'u ve Feuerbach'ı bu tarafta sayar. "Merkez sol" olarak tanımladığı ve kendisinin de ait olduğunu düşündüğü tarafın tanrısal özün aşkın olduğu kadar içkin de olduğu düşüncesini savunduğunu yazar. Bir başka bölümlemeyi Michelet, Hegel'in "rasyonel olan edimseldir; edimsel olan rasyoneldir" önermesi üzerinden yapar. Buna göre, Hegelci okulun "sol" kanadı "rasyonel olan edimseldir"i vurgularken; "sağ" kanat ise "edimsel olan rasyoneldir"i öne çıkarmıştır. Gerçek Hegelciler olarak gördüğü "merkez"de duranların muhafazakâr ve devrimci öğelere eşit uzaklıkta bulunduğuna dikkat çeker" (Rosen, 2012:45-6).

[383] Strauss'un bu eseri, Hegelci felsefeyi içkin ve aşkın olanın bir 'uzlaşması' olarak yorumlayan merkez ya da sola yakın duran Hegelcilik ile de tüm bağların koparılması anlamına geliyordu. Fakat tamamen içkin olan ve Hegel diyalektiğine uygun olan bu savlar, uzlaşmayı, içkinlik ve aşkınlığı edimsellik ve akıl arasındaki, yine tamamen içkikn olan bir boyutta tanımlayan Bayrhoffer ve Michelet tarafından önceleniyordu: "1830'ların ortalarında eleştirel Hegelci yaklaşımın felsefi konumu en açık şekilde Strauss tarafından değil, felsefi ilke ya da yöntem düzeyinde Hegel'in başarısının daha öte bir revizyon ya da gelişme deneyimlemeyeceğinde ısrar eden Bayrhoffer ve Michelet tarafından formüle edilmişti. Hegel düşüncenin ve varlığın, öznenin ve tözün, aklın ve edimselliğin spekülatif özdeşliğini kanıtlayarak teorik bilginin ereğini yerine getirmişti. Bundan daha ileri teorik ya da felsefi bir duruşnoktası olamazdı. Hegel'in felsefi sisteminin tikel bölümlerinin gözden geçirilmesi gerekebilirdi; ancak bu gözden geçirmenin uymak zorunda olduğu mutlak yöntemin revizyonu söz konusu edilemezdi. Michelet, yeni bir ilkenin oluşturulması diye bir şeyin olamayacağını iddia etmişti. Buna göre, bir anlamda aklın edimselleşmesi tamamlanmıştı; mutlak olan, Hegel'in ve öğrencilerinin,

Strauss, açıkça çağdaş Hıristiyan bilincin henüz bir kaç filozof dışında, geleneksel tasarımsal biçime sıkı sıkıya bağlı kaldığını belirtmiş ve bu nedenle eleştirel olumsuzlama sürecinin henüz sonlanmadığını iddia etmişti" (Kılıçaslan, 2012:55). Strauss, yukarıda da belirttiğimiz üzere, tasarımsal bilincin ortadan kalkması gerekliliğine dair Hegel'in ifadelerini muhafazakârlara karşı doğru bir biçimde yorumluyordu. Oysa muhafazakâr Hegelciler'in temel iddiası "Hegelci *mutlak tin*in reel içeriğinin yalnızca insansal tin, insan tini olduğu; Tanrı ve insan arasındaki uzlaşma, Tanrının yerine insanı koymaya yönelik girişimlerin ise meşru olmadığı" yönündeydi (Kılıçaslan, 2012:66).[384]

Gerçekten de, Kantçı düalizmin sınırlarına oldukça yetkin bir eleştiri getirmiş olan Hegel'in, insan tini ile tanrısal tin arasında böyle bir düalizme açık kapı bıraktığını düşünmek mümkün değildi. İki tin arasındaki uzlaşma, Hegelci okul içindeki bölünmelerin ilk döneminde

---

izleyicilerinin düşüncesinde özbilincinin somut realitesini elde etmişti. Bayrhoffer ise, tarihsel edimselleşme süreci bilincin daha ileri ve daha mükemmel durumlarına doğru ilerici bir hareket olarak tanımlanacaksa eğer, o zaman tarihsel gelişmenin amacına ulaştığını belirtmişti. Ancak, bir başka anlamda, edimselleşme süreci daha henüz yeni başlamıştı. Çünkü Bayrhoffer ve Michelet, akıl ve edimsellik arasındaki gerçekleşmiş uzlaşmayı henüz tam olarak tarihsel-toplumsal dünyanın içyüzünü kavramamış bir uzlaşma olarak görmüşlerdi. Yaşam ve bilim bir çelişki durumunda kalmışlardı. Bu yüzden Hegel'in öğrencilerini çok önemli, çok ciddi bir görev bekliyordu: Bayrhoffer'ın tanımladığı şekliyle, dünyanın reformasyonu görevi. 1831'de Michelet şöyle yazmıştı: *"Minerva'nın Baykuşu yerini yeni bir günün şafağını bildiren horoz ötüşüne bırakır."* 1838'de bu sözüne şöyle açıklık getirmişti: "Düşünen tinin yanından uzlaşma şimdiden gerçekleşmişti. Henüz yapılması gereken şey, tüm yanlarında realiteyi rasyonelliğe yükseltmektir; böylelikle uzlaşma dünyada da tamamlanmış olacaktır." Hem Bayrhoffer hem Michelet dünya reformasyonu görevinin başlıca iki yanı olduğunu düşünmüşlerdi: geleneksel dinsel bilincin felsefi bilginin özgürlüğüne pedagojik dönüşümü ve toplumsal ilişkilerin aklın ve özgürlüğün bilimiyle uygunluğa yükseltilmesi. İnancın bilgiye ve devletin nesnelleşmiş akla dönüştürülmesi yoluyla eski devlet ve kilise düalizmi ortadan kalkacak ve somut evrensel sonunda dünyada bedenleşme kazanacaktı" (Kılıçaslan: 2012:56-7).

[384] Hegel karşıtı muhafazakarlar Hegel felsefesinin tutarlı sonuçlarını görmekte Hegelci okula, muhafazakar ve sol Hegelciler'e göre çok daha güçlü bir öngörüye sahiptiler. Daha Hegelci okul içinde, sol Hegelciler'in tanrının ve dinin tutarlı bir reddini kavramsallaştırmalarından önce bu sonucu açıkça deklare ediyorlardı: "Hegel tarafından kavrandığı şekliyle Tanrının, günahkârları cezalandıran ve iyilikte bulunanlardan merhametini esirgemeyen Hıristiyan Tanrıyla ortak hiçbir şeye sahip olmadığı ve bu Tanrıyı Hegelci mantığın kurallarına uygun olarak işgören rasyonel bir varlığa indirgemenin kolay olduğu ve bu mutlak varlığın dünyanın geri kalanından ayrılamayıp insanın bilincinde kendini-tanımaya varabileceği öne sürüldü. Hegel insanla Tanrı arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmış olmakla, onlar arasında bir özdeşlik kurmaya niyetlenmekle, bir panteist ya da hatta bir ateist olmakla suçlanmıştı" (Rosen, 2012:159).

Sol Hegelciler'in Sağ Hegelciler'e karşı güçlü bir silahı olarak işlev görüyordu. Bu nedenle Carove, Richter, Hess ve Cieszkowski gibi, hem Hıristiyan hem de Hegelci mutlağın içeriğini gerçek olarak kabul edip bunları uzlaştırmaya çalışanlar da Sol Hegelciler içinde yer alıyorlardı. Fakat özellikle Bauer'in, Hegel'in gizli bir ateist ve devrimci olduğunu kanıtlama çabasının sonucu olan *Hegel Üzerine Mahşerin Boru Sesi: Ateist ve Deccal* başlıklı çalışması Sol Hegelciler içindeki bir ayrıştırmayı da beraberinde getirdi. Bundan böyle Sol Hegelciler'in bir kısmı;

> "Tanrı ve insanı, aşkın olanı ve içkin olanı uzlaştırmaya çalışmadılar; fakat kurtuluş sorununu, özün varoluşta edimselleşmesini bütünüyle içkin, insanal terimlerde tanımladılar. Yalnızca aşkın olanın ve içkin olanın ayrışmasının değil, ama aşkın olanın realitesinin de reddedilmesi anlamında bu dünyasal hümanist başlangıç noktası yeni "sol" Hegelcileri eski "sol" Hegelcilerden ve Hegelci okulun diğer tüm üyelerinden ayırmıştı. 1840'ların başlarında Strauss'un, Bauer'in ve Feuerbach'ın yazılarında içerilen tarihsel, politik ve antropolojik perspektiften, içkin olan ve aşkın olan arasındaki tarihsel ilişkiye dair "sağ," "sol," ve "merkez" yorum şeklinde Hegelci okul içindeki eski bölünmeler, tarihsel geçerliliğini yitirmiş sınırlı düalist bir perspektif içindeki bölünmeler olarak görülmüştü. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, yeni "sol" Hegelciler için "Tanrının ölümü"nün deneyimlenmesi insanal özgürleşme ve toplumsal, politik ve dinsel reform sorunlarını bundan böyle Hegelci sistemin kategorileriyle ve yöntemiyle bağdaşmayan, bütünüyle yeni bir bağlama yerleştirmişti" (Kılıçaslan, 2012:65).

Artık esas tartışma teoloji ile felsefe, dinsel bilinç ile seküler bilinç ve açık bir biçimde Hıristiyanlık ve Hıristiyanlıkla ilgisi olmayan bir dünya görüşü arasında çok daha net parametrelerle tanımlanıyordu. Strauss ve Bauer'den sonra Feuerbach'ın, teolojiyi antropolojiye indirgeyen son hamlesiyle de Almanya'da din eleştirisi tamamlanıyor ve felsefe ile siyasetin melez bir dili toplumsal sorunların yeni kavramsal haznesini oluşturuyordu. Marx *1843 Elyazmaları*'ndan başlayarak, eleştiri sayesinde belirlenim kazanmış dini, henüz kitaba başlarken tartışma uzamından çıkarmış ve daha sonrada *1843 Elyazmaları*'ına *Giriş* olarak yazdığı ekte eleştirisinin hedefine -sanıldığının aksine- *Eleştirileri* oturtmuştur. Tartışmanın Hegel'in devlet anlayışını nesne olarak

alması, aynı uzam üzerinde *eleştiri*sini kuramsallaştırmaya çalışan bu ekibe, felsefenin sınırlarının dışına çıkan bir başka eleştirinin olanağını göstermek içindir. Marx'a göre *eleştiriciler* (daha sonra da Bruno Bauer ve arkadaşlarını nitelediği biçimiyle *eleştirel eleştiriciler*) Hegel'den kopuşu, Hegel'in kötü bir karikatürü biçimine dönüştürmüşler ve onun da düştüğü, *düşünce belirlenimlerini* realitenin yansıması olarak görme hatasına düşünmüşlerdir:

> "Güncel savaşımda bu parti, *felsefenin alman dünyasına karşı eleştirel savaşımından* başka bir şey görmüyor; *Şimdiye kadar bildiğimiz felsefenin* bu dünyanın bir parçasını oluşturduğuna ve düşüncede de olsa onun *tamamlayıcısı* olduğuna dikkat etmiyor. Hasmına karşı eleştirel davranan bu parti, felsefenin *önvarsayımlarından* hareket ederek ve felsefenin elde ettiği sonuçlarla yetinerek, ya da başka yerden alman gereklik ve sonuçları felsefenin dolayımsız gereklik ve sonuçları sanarak, kendine karşı eleştirel davranmıyor; oysa felsefenin dolayımsız gereklik ve sonuçları -usa yatkın oldukları kabul edilirse- ancak *şimdiye kadar yürürlükte olan felsefenin,* felsefe olarak felsefenin olumsuzlanmasıyla elde edilebiliyor. Bu partinin daha kesin bir tanımlamasını yapmak gerekmiyor. Başlıca yanlışı şöyle özetlenebiliyor: *Bu parti, felsefeyi ortadan kaldırmaksızın gerçekleştirebileceğini sanıyor"* (Marx, 1997a:199-200).

Marx, *teorik siyasal parti* olarak adlandırdığı Genç Hegelciler'e karşı yürüttüğ mücadele, teori karşısında pratiğin öne çıkarılması olarak okunmamalıdır. Keza aynı eleştiri, tersten bir biçimde teoriye karşı pratiği önceleyen ve Marx'ın *pratik siyasal parti* olarak adlandırdığı düşünce biçimine karşı da ileri sürülmüştür:

> "Almanya'da *pratik* siyasal parti, *felsefenin olumsuzlanmasını* istemekte oldukça haklı görünüyor. Haksızlığını bu istek değil, gerçekleştirmediği ve ciddi olarak da gerçekleştiremeyeceği bir istekle yetinmek oluşturuyor. Bu olumsuzlamayı felsefeye sırtını dönerek ve bir küçümseme havasıyla ona birkaç öfkeli ve beylik söz savurarak gerçekleştireceğini sanıyor. Bu partinin felsefeyi aynı zamanda *alman* gerçekliğine bağlı olarak da hesaba katmamasını ya da onu *alman* pratiğinin ve bu pratiğin kullandığı teorilerin *altındaymış* gibi düşünmesini, bu partinin tarihsel ufuk darlığı açıklıyor. *Gerçek yaşam tohumlarından* başlamamızı istiyorsunuz, ama alman halkının gerçek yaşam tohumunun şimdiye kadar *kafatasından* başka hiçbir yerde hızla çoğalmadığım unutuyorsunuz. Kısacası, *felsefeyi gerçekleştirmeden onu ortadan kaldıramıyorsunuz*" (Marx, 1997a:199).

Marx burada, *ortadan kaldırma* ifadesi ile ilgili olarak *aufheben* sözcüğünü tercih ediyor; *aufhebung* gibi saklamak ve kaldırmak anlamlarını aynı anda karşılayan bu sözcüğün Marx'ın tartışmasıyla ilgisi Hegelci terminolojiye çevrilerek söylenirse, nasıl ki din, kendisinin tüm belirlenimlerini somutlaştıran felsefe aracılığıyla aşılmışsa, felsefenin aşılması da kendisinin tüm belirlenimlerinin somutlaştırılmasını sağlayan bir başka şey aracılığıyla olmalıdır. Yani; gerçek bir *eleştiri,* nesnesnini görmezden gelerek yapılamayacağı gibi onun kendisinin sınırlarında kalarak da yapılamaz.[385] Bu yönüyle "*pratik siyasal partinin* yanılgısını, felsefenin gerçekleştirilmeksizin ortadan kaldırılabileceğine inanmak oluşturuyorduysa, *teorik siyasal partinin* yanılgısını da felsefenin felsefe olarak ortadan kaldırılmaksızın gerçekleştirilebileceğini düşünmek oluşturuyordu" (Cornu, 1997a:257). Marx burada esas olaraki tüm *eleştirinin* Hegel'i aşmak istediği halde onun çizdiği sınıra sımsıkı bağlı kalan ve bu yönüyle de düşünce belirlenimlerinin en yüksek sınırı olarak belirlenen felsefeyi 'son' kabul eden bir varsayımla iş gördüğünü belirtmek istiyordu.[386] Bu yüzden *eleştiri* hangi konuyla karşılaşırsa karşılaşsın, nesnesini düşünülmeye değer bir varoluş olarak değil, hor görülen ve ortadan kaldırılması gereken geçmişin bir kalıntısı olarak kavrıyordu: Eleştiri "ince bir anatomi bıçağı değil, bir silah[387] oluşturuyor. Konusunu, yanlışlığını ortaya

---

[385] Marx, ortaya çıkmış bir kavramın tüm belirlenimlerinin tükenmeden aşılamayacağı yönlü Hegelci mantık ilkesini felsefeye uyguladığı gibi gerçek hareketin de aynı diyalektiğe tabi olduğu düşüncesini daha bu ilk metinlerinde de taşımaktadır: "Fransa ve İngiltere'de ortaya konan seçenek *ekonomi politik* ya da *toplumun zenginlik üzerindeki egemenliği* olduğu halde, Almanya'da *ulusal ekonomi* ya da *özel mülkiyetin milliyet üzerindeki egemenliği* oluyor. Öyleyse Fransa ve İngiltere'de, en son sonuçlarının sonuna kadar giden tekeli ortadan kaldırmak gerektiği halde, Almanya'da tekelin en son sonuçlarının sonuna kadar gitmek gerekiyor" (Marx, 1997a:197-8).

[386] Marx, Hegel'i aşma denemelerinin nasıl yine Hegel'e içkin kabullerle örülmüş bir kuramsal zemin ürettiğini sadece *1843 Elyazmaları*'nda değil *Kutsal Aile: Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* metninde de vurgulamaya devam etmiştir; öyle ki bu metin tamamen bu işe adanmıştır: "Ayağa kalkmak için, tinin yalın geviş getirmeleri ile yıkılamayacak *gerçek* ve *duyulur* boyunduruğu *gerçek* ve *duyulur* kafası üstünde egemen bırakarak, düşüncede ayağa kalkmak yetmez. *Mutlak Eleştiri,* Hegel'in *Fenomenolojisi*'nden hiç değilse *ben dışında varolan* gerçek nesnel zincirleri, *salt bende varolan, salt düşüncel, salt öznel* zincirler ve bunun sonucu da tüm dışsal ve somut savaşımları da yalın fikir savaşımları durumuna dönüştürme sanatını öğrenmiştir" (Marx&Engels, 2003a:116).

[387] Marx "eleştiri silahı, silahların eleştirisinin yerini alamıyor" (Marx, 1997a:201) ifadesini

koymak değil ama *ortadan kaldırmak istediği* düşmanı oluşturuyor. Çünkü bu durumun özünün yanlışlığı, daha önce ortaya konmuş bulunuyor" (Marx, 1997a:194).

Felsefenin Melezleşmesi: Politika İle Flört

Oysa Marx'a göre yapılması gereken, eleştirinin konusu olan "taşlaşmış ilişkileri, onlara *kendi* öz şarkılarını söyleyerek, harekete geçirmeye zorlamak" (Marx, 1997a:195) olmalıdır. Yani onların ön varsayımları olarak soyutlanmış olan düşünce belirlenimlerinin yok sayılması değil, bu ön-varsayımların gerçek eleştiri aracılığıyla, konunun kendi doğasına ait içkin ve gerçek nedenlere indirgenmesi gerekir. Ya da Marx'ın ifadeleriyle, tarihin görevi, *gerçeğin* (reelliğin) öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor; "insanın öz yabancılaşmasının kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal olmayan biçimleri içindeki öz yabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan *felsefenin görevi* oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi, yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrı bilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor" (Marx, 1997a:193).

Burada özellikle dikkat çeken durum, felsefenin aşılması arzusunun ancak yine felsefenin edimselleşmesi aracılığıyla yerine getirilebilecek olmasıdır. Marx, felsefenin Hegel tarafından tanımlanış biçimine ve onun tinin yüksek bir bilinçlilik momenti olarak koyutlamasına hiç bir itiraz getirmediği gibi tamamen Hegelci kabullerle hareket etmektedir. Öyle ki, yukarıdaki cümlede de görüldüğü üzere ön-varsayımların *düşünce belirlenimleri* biçimindeki içeriğinin *gerçek belirlenimlere* indirgenmesi görevi de felsefenin görevidir; fakat bu aynı zamanda, Hegelci mantığın üç biçimi kabulüne de uygun olarak, *soyut* bir biçimde ortaya çıkmış felsefenin *somut bir belirlenim* kazanmasını ve bu yönüyle kendisinin de aşılmasını örgütleyecek olan süreçtir.

---

kullanırken, *eleştiri*nin, nesnesini yok etmeye çalışan, ama yok etmek istediğinin gerçek belirlenimlerini ortaya çıkarmaya yeltenmeyen bir işleyişe sahip olduğunu; oysa gerçek bir aşmanın, nesnesinin kaybını sağlayan silah yerine, onun tüm metabolizmasını görmemizi sağlayacak ince bir anatomi bıçağıyla yapılabileceğini vurgulamak istemektedir.

Din eleştirisi yoluyla, kendini dinin soyutlama biçimlerinin üzerinde bir bilinçlilik olarak üreten felsefe kendi soyut belirlenimini de eş zamanlı olarak üretir. Felsefe tarihi açısından bu ilk moment mitoslardan kendini ayrımak suretiyle başlar ve her *düşünce belirlenimi*nin aklın içkin unsurları haline getirilmesinin görünümü olarak Hegelci felsefeyle tamamlanır. Felsefenin bu belirlenimine karşı *olumsuz* ama *ussal* karşıtlarının ortaya çıkması için, ilk momentte olduğu gibi uzun bir süre beklemeye gerek yoktur; keza nasıl ki ürünün, meta biçimini almasıyla ortaya çıkan burjuva üretim tarzı binlerce yıllık gelişmenin kat be kat fazlasını onyılların içine sığdırmıştır, Hegel tarafından belirlenmiş felsefenin kendi karşıtları da ilk olarak çok kısa bir süre içinde -diyalektiğe uygun olarak- Hegelci okul içinden ve gittikçe Hegel karşıtlığına dönüşen bir biçimde ortaya çıkmışlardır. Fakat Marx'a göre bu karşıtlık kendini Hegel karşıtlığı üzerinden yapılandırsa da esas olarak Hegel tarafından tanımlanmış felsefenin soyut görünümünün belirlenim kazanmasını sağlayan bir dolayım olarak iş görmektedir. O halde *olumsuzlamanın olumsuzlanması* ilk soyut belirlenimin *somut* bir hal almasını ve kendini gerçekleştirmesini imler. *1844 Elyazmaları, Kutsal Aile, Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti* metinlerinin Hegel karşıtlığına dönüşmüş Genç Hegelciliğin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmaları, basit bir eleştiri olmaktan çok Marx için felsefenin kendini gerçekleştirmesinin ve somut bir belirlenim kazanmasının amaçlandığı metinlerdir.

Dikkat edildiğinde tüm bu metinlerin *eleştiri* kavramı aracılığıyla belirlenmiş tek bir temaya sahip olduğu görülür: *eleştiri*nin ya da *eleştirel eleştiri*nin kendilerini etkin kıldıkları uzamla insanlığın gerçek hareketinin uzamının arasındaki uçurum. O halde Marx *eleştirinin* ön-varsayımlarının gerçekliğin bir soyutlaması olduğunu gösterebilirse, sınırlarını belirlemek suretiyle felsefenin *olumlu ussal* belirlenimini saptayacaktır. Nasıl ki dinin belirlenim kazanması ve kendi sınırlarına dayanmasının son biçimleri Spinoza, Leibniz ve Hegel gibi düşünürlerde dinin kavramsal haznesinin felsefenin kavramsal seti ile içiçe girdiği bir biçim gösteriyorsa, şimdi de felsefenin kavramsal setinin politikanın terimleri ile iç içe geçmişliğinden oluşmuş melez dili, felsefenin belirlenim kazanmak suretiyle aşılmasının ve kendi

sınırlarının farkındalığının üretilmesinin son biçimlerini göstermektedir. Dinin, içsel kendine yeterbilirliğinin huzurunu bozan felsefeyle yaşadığı gerilim şimdi de felsefenin, kendi içsel yetebilirliğinden şüphe duymasını sağlayan politikayla olan gerilimine dönüşür.

Bu gerilim, dinin kendi içinden felsefeyi dışlama arzusu gibi[388] felsefenin içinden "yığın"ı dışlama arzusu olarak kendini gösterir. Şu satırlar Bruno Bauer'e aittir: "Yığın, kendisi için kendi başlarına anlaşılan yığınla doğruluğa sahip olduğuna inanıyordu... Ama bir doğruya, ancak onu kendi kanıtları arasında izleyerek iyice sahip olunabilir" (Bauer'den akt. Marx&Engels, 2003a:112). Marx için, her iki cümlede de aslında bir sorun yoktur ve doğru bir saptama söz konusudur; fakat doğrunun kendi kanıtları aracılığıyla izlemesi gereken nesnesi, *eleştiri* tarafından *tin* olarak belirlendiğinde ve *tin*in düşmanı olarak *yığın* işaret edildiğinde[389] Marx için problem ortaya çıkar.

---

[388] Bu durum özellikle Spinoza örneğinde çok belirgindir. Spinoza tanrının sarsılan konumunu gördüğü an onun için bambaşka bir uzam ve yeni kavramsal kodlar oluşturmuş ve onu gerçekliğin tüm görünümüne yayarak çok daha kuvvetli bir hale getirmek istemişti; dinin çözülmesinden en azından tanrıyı muaf tutabileceğini düşünüyordu. Fakat din, ontolojik ayrılıktan bu iç içe geçmenin yarattığı melezleşmenin sonuçlarını Spinoza'ya göre çok daha öngörülü bir biçimde sezmişti. O yüzden burjuvazi yükselişe geçtiğinde din, hepten kaybolmak yerine, hiç savaşmadan felsefeyi kendinden dışlayarak dindarın naif inancına ve tanrı sevgisine doğru geri çekildi.

[389] "Tin şimdi tek düşmanını nerede araması gerektiğini bilir: Yığının istemli yanılsamaları ve gevşekliğinde" (Bauer'den akt. Marx&Engels, 2003a:117). Burada Marx, yığının ya da halkın aşağılanmasına karşı popülist bir tavır alıyor değildir. Esas problem, tinin düşünsel gelişiminin temsilcisi olan filozof ve onun ön-varsayımlardan oluşmuş bilinciyle, 'yığın' arasındaki bilişsel kapasite sorununun, tinin ilerlemesinin esas engeli olarak görülmesindedir. Böylece politikanın tüm problemi; felsefenin, tinin cisimleşmesi olan filozofun bilinciyle, siyaset kurumu da dahil olmak üzere tüm yığının bilinci arasındaki farka indirgenir. Felsefe, politika karşısında kendi zeminini kaybetme ürküntüsü ile, politikanın gerçek zeminini kendi dışına atmaya çalışmaktadır. Marx bu gibi durumlar için iki yerde *komedi* ifadesini kullanır. İlki *18 Brumaire*'de, "Hegel, bir yerde şöyle bir gözlemde bulunur: bütün tarihsel büyük olaylar ve kişiler, hemen hemen iki kez yinelenir. Hegel eklemeyi unutmuş; birinci kez trajedi olarak, ikinci kez komedi olarak" (Marx, 1990b:13); ikincisi ise *1843 Elyazmaları*'nda: "Tarih işlerini sonuna kadar götürüyor, eskimiş bir biçimi toprağa taşıdığı zaman bir çok aşamadan geçiyor. Dünya tarihinin aşılmış bir biçiminin son aşaması, onun *komedi*sini oluşturuyor" (Marx, 1997a:196). Marx burada, yeğen Bonaparte'ın, amca Napoleon Bonaparte'ın kendini imparator ilan etmesiyle, imparatorluğun kavramsal tükenmişliğine rağmen, amcasından neredeyse kırk sene sonra, 1851 darbesiyle kendini imparator olarak ilan etmesinin tekrarını, bitmekte olan bir hükümranlık biçiminin kendi sonluluğunun farkındalığına varmaması yüzünden komediye dönüşmesiyle, *1843 Elyazmaları*'nda, felsefenin kendi sınırlarının belirginleşmesinin ve dolayısıyla başka bir uzama geçmesinin zorunluluğuna rağmen hala felsefe içinde kalan *eleştiri* ve *eleştirel eleştiri* için kullanmaktadır.

"Mutlak eleştiri şu dogmadan yola çıkar: 'Tin' mutlak bir doğrulamaya sahiptir. O, buna şu öbür dogmayı ekler: Tinin varoluşu dünyanın dışında, yani insanlık Yığın'ının dışında yer alır. Sonunda, bir yandan 'Tin'i, 'ilerleme'yi, öte yandan da 'Yığın'ı *durağan* kendilikler, kavramlar biçimine dönüştürecek ve o zaman oldukları gibi verilmiş, değişmez karşıtlar olarak, onları birbirine oranlayacak duruma gelir. Mutlak Eleştiri, 'Tin'i kendi içinde yoklamayı, 'içi boş formül'ün, 'istemli yanılsama'nın, 'gevşeklik'in temellerinin Tinin kendisinin tinselci doğasında, onun şarlatanca yüksekten atmalarında bulunup bulunmadığını incelemeyi aklından bile geçirmez. Tersine, Tin mutlaktır; ama bu, ne yazık ki onun durmadan *bütünsel tin yokluğu* içine düşmesini engellemez; o hesaplarını hep asıl ilgiyi hesaba katmaksızın yapar. Öyleyse ona zorunlu olarak, ona karşı dolap çeviren bir düşman gerekir. Bu düşman 'Yığın'dır. *İlerleme* konusunda da durum bu. *İlerleme*nin yüksekten atıp tutmalarına karşın durmadan *gerilemeler* olur ya da *olduğu yerde dönülür*. İlerleme kategorisini büsbütün soyut ve boş saymak şöyle dursun, mutlak Eleştiri tersine, *ilerleme*nin mutlak olduğunu kabul edecek ve *gerileme*yi ilerlemenin kişisel bir düşmanına, 'Yığın'a dayanarak açıklayacak kadar ince düşüncelidir. Çünkü 'Yığın', Tinin, ilerlemenin, Eleştiri'nin *karşıt*ından başka bir şey değildir" (Marx&Engels, 2003a:117-8).

Bu 'orantısız güç dengesi' ile belirlenmiş ayrışma bir kez ortaya çıktığında, Yığının Eleştiri karşısındaki konumu, toplumun dönüşümü işinin *Eleştiri*nin kafa etkinliğine indirgenmesine yol açar; politik sorunlar bilincin rasyonel problemlerine dönüşür. Böylece Hegel'de -*Tinin Fenomenolojisi* ve *Mantık Bilimi*'inde- yalnızca *düşünce belirlenimi*nin formu olmakla ıralanan Tin, gündelik hayatın problemleriyle şimdi içerik olarak belirlenmektedir. Dışlama amacıyla olsa bile, felsefeyi muhatap aldığı an din, nasıl ki kendini içeriden yıkacak 'turuva atı'nı bünyesine katmışsa, şimdi de felsefe, 'yığın'ı ve gündelik hayatı bir kere muhatap aldığında, kendi gerçekleşmesinin ve dolayısıyla aşılmasının muhatabı olarak politikayı içeri almıştır. Tarihin gerçek sorunlarını kavramsallaştırmak ve rasyonalize etmekle meşgul felsefe, gerçekliği kendi düzeyine çekip politikleşirken, politika da kendi nesnesini felsefeleştirmekte ve felsefenin doğal verilmişlik

olarak kabul ettiği ön-varsayımları gerçek nesnesiyle karşı karşıya getirmektedir. Marx, bu yönüyle felsefenin belirlenim kazanmasını sağlayan ve sınırlarını göstererek geçişi sağlayan düşünür olur. Felsefenin, reellik olarak düşündüğü ön-varsayımlar, reel olanın ontolojik bir indirgemesine tabi tutularak kendilerini üreten gerçek süreçle karşılaştıklarında özerkliklerini yitirirler.

Marx'a göre Hegelci okulun politikayla kurmuş olduğu ilişkinin niteliğini belirleyen temel unsur, felsefenin kendisine yanıltıcı bir özerklik veren din karşısındaki tutumu ve bu tutumu politika alanında da devam ettirmesidir. Strauss'tan Stirner'e kadar tüm Alman felsefesinin dinsel eleştiri ile belirlenim kazandığını ifade eden Marx, gerçek din ve teolojiden yola çıkan bu eleştirinin, gittikçe tüm gerçekliği dinin görünümleri olarak kavrayan bir biçime dönüştüğünü ifade eder: Eleştiride "kaydedilen ilerleme, egemen oldukları öne sürülen metafizik, siyasal, hukuki, ahlaki ve başka alanlardaki anlayışları da dinsel ya da teolojik anlayışlar alanına dâhil etmekten; aynı biçimde, siyasal, hukuki ve ahlaki bilinci dinsel ya da teolojik bir bilincin ve siyasal, hukuki ve ahlaki insanın, son tahlilde 'insan'ın dinsel olduğunu açıklamaktan ibaret kaldı" (Marx&Engels, 1999:36-7). Böylece, bakılan her yerde dinin bir yansımasını gören ve her egemen ilişkinin bir dinsel ilişiki olduğunu düşünen bu bakış her yandaki sorunu dogmalar ve dogmalara olan inanç olarak saptadı;[390] Sonuç olarak da insanların zincirlerinden kurtulması bu dogmaların yadsınmasına bağlıydı. Dogma olarak görülenlerin özne olarak insana dışsal değil, aklın ve dolayısıyla tinin içkin üretiminin bir sonucu olduğunun gösterilmesi, felsefenin hep aynı biçimi farklı içeriklere uygulayan bir tekrara dönüşmesine neden oldu.

Diğer yandan felsefenin ön-varsayımlarının, kendilerinden yola çıkarak yapılan soyutlaması ekonomi politiğin kavramsal haznesiyle karşılaştıkça, felsefenin görünür biçimi olarak dilinin çözüldüğü ama düşünce formunun gerçekliğe eklemlendiği, felsefenin 'gerçek'leştiği bir başka biçimi ortaya çıkarır. Bir taraf dilsel melezleşmenin, kendisi için yarattığı tehlikeden, dinin felsefeyi dışlayarak

---

[390] Marx için bu doğal bir durumdu, keza "ele geçirme, ele geçirilen nesne tarafından da koşullanır" (Marx&Engels, 1999a:109).

kendi sınırlarına çekilmesi gibi, yukarı doğru hareket edip felsefeyi bir uzmanlar uğraşı haline getirecek geleceğini oluştururken; diğer taraf dilsel melezleşmeyi, ekonomi politiğin dili lehine zorlayarak, felsefenin gerçeklikle olan gerilimini gerçekliği felsefeleştirerek çözüyordu. Dünyanın felsefece olması uğraşı, felsefenin dünyasallaşması olarak ortaya çıkıyor; "felsefenin proletaryada kendi maddi silahlarını bulması gibi, proletarya da felsefede kendi *anlık*sal silahlarını buluyordu" (Marx, 1997a:208).

Felsefenin 'Gerçek'leşmesi: Ekonomi Politiğin Eleştirisi

> *"Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek olmamaklığı konusundaki tartışma, tamamıyla skolâstik bir sorundur"* (Marx, 1845).[391]

Felsefenin 'gerçek'leşmesinin, onun tasarımlarının gerçek hale getirilmesi gibi naif bir yorumla anlamının bulanıklaşmasına karşı yukarıda geliştirilmiş bulunan yorum özce şunu anlatmak istemektedir. Ekonomi politik ve felsefe arasındaki ilişki, ekonomi politiğin, insanlığın tarihsel bir dönemde almış olduğu biçim sayesinde, insanın insanla, insanın doğayla ve insanın kendi kurumsal yapılarıyla olan tüm ilişkilerini içerecek şekilde genişlemesine, felsefenin de spekülatif kurgusundan ve içeriğinden kurtularak, salt form biçiminde gerçekliğin tüm uzamlarıyla bütünleşebilen bir bilinç formu haline gelmesine neden olmuştur.[392] Bu anlamıyla felsefenin 'gerçek'leşmesi, *düşünce belirlenimleri*nin gerçeklik aracılığıyla yeniden içeriklendirilmesi ve tersi biçimde içeriğin de *düşünce belirlenimleri*

[391] Marx, Karl, *Alman İdeolojisi,* çev. Sevim Belli, Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s.22

[392] Bizim ulaşmış olduğumuz bu sonuca yakın bir sav, felsefenin idealistçe tasarımlandığı bir biçimde de olsa, Hyppolite tarafından da dile getirilmiştir: "Bu iki disiplinin ilişkisi, bununla birlikte, bir yandan politik iktisadın tüm insan problemini ve insanın doğayla ilişkisini içerecek şekilde genişlemesine ve öte yandan da felsefenin sepekülatif bilgi olarak kendini aşmasına ve kendisini, salt spekülatif bilgelikten ziyade insanın etkin bir kurtuluşu olan bir eylemde gerçekleştirmesine olanak sağlamaktadır" (Hyppolite, 2010:114).

aracılığıyla *Kavram* olarak üretilmesidir. Marx'ın *Grundrisse*'deki gerçek somuttan düşüncedeki somuta giden hareketi, ön-varsayımlar, görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi kurarken tam olarak bu biçimden faydalanır. Başta ve sonda *Kavram* vardır; fakat *Kavram*ın ilk biçimi henüz sadece ön-varsayımdır ve bu ön-varsayım soyutlanmak suretiyle nasıl bir gerçeklik tasarımından üretilmiş olduğunu bize gösterir. Fakat ön-varsayımların soyutlanması süreci sonunda gerçeklik olarak tasarlanan şey aslında sadece *görünüş*tür. Hem Hegel'de hem de Kant'ta *görünüş*ün belirlenmiş nesnesi *fenomen*dir ve *fenomen* kendini üreten sürecin sadece bir momentidir. O halde bu *fenomen*in de soyutlama sürecine tabi tutularak nasıl bir gerçekliğin görünüşü olduğu gösterilmelidir. Böylece sadece uzamdaki yayılışı ile değil zamandaki gelişimiyle de daha somut bir bütünle karşılaşırız; *Kavram*ın bu ikinci biçimi en baştaki ön-varsayım olan biçimini, kendiliğinden bir şekilde *soyut* olarak niteler. İlk *soyut* belirlenimine göre ikinci *somut* belirlenim, ekonomi politiğin 'gerçek'leşmesidir.

Fakat bu süreç, özneyle yüklemin tamamen yer değiştirdiği bir ters dönüşü de beraberinde getirir. Sermayenin ve emeğin karşılıklı ve ayrı konumlar olarak alındığı ekonomi politikte ikisi arasındaki ilişki özgür bir ilişki olarak tasarlanır. Ama emeğin, emek gücü halini alabilmesi ancak sermayeye eklemlenmesi ile mümkün olduğundan özne sermaye olarak görülür. Fakat bunların karşılıklı ayrı konumları *görünüş* olarak ele alındığında bu sefer sermaye biriktirilmiş emek olarak görünür ve emek gerçek özne olarak belirir. Ekonomi politiğin ön-varsayımındaki *fikir* 'gerçeklik'le dolayımlanmış olduğu düşüncesiyle kendi tespitlerinin doğruluğundan şüphe duymasa da, bunun salt *görünüş* ile bir dolayımlanma olduğu gösterildiğinde gerçekliğin kavramsallaştırılması yerine *gerçekliğe* karşı özerkleşmiş bir fikrin gittikçe daha da bağımsızlaşan görünümü ortaya çıkar. Ön-varsayım üzerinde ısrar etmek, yanlışın süreklileşmiş biçimde hep aynı şekilde devam etmesinden çok *gerçeklik* ile *fikrin* her defasında daha da büyüyen ayrışmasını/uzaklaşmasını inşa eder. Öyle ki aradaki bağlantının neredeyse kurulamaz hale geldiği mutlak bir özerkleşme durumu ortaya çıkar; bizzat emek tarafından üretilmiş olan sermaye, emeğe emek gücü olmayı, istihdam sağlama vesilesiyle 'bahşeden' bağımsız

özne olarak belirir. Bu sadece görünüşteki bir yanılsama değildir elbet, gerçeklikte de süreç aynen böyle işler. Emek nesnesinin özel mülkiyet aracılığıyla kendisinden koparıldığı ve iş bölümü sayesinde çalışma süreci üzerindeki hâkimiyetini kaybeden özne, sermayeyi, kendisinin eklemlenmesi gereken kendinden özerk bir şey olarak karşısında bulur. Sermaye ve *sermayenin fikri* emek ve *emeğin fikri* ile aynı oranda birbirine özerkleşmişlerdir. O halde, ters döndürmenin kendisi ilk anlamında maddi olan ile düşünsel olan arasındaki bir ters döndürme değildir; verili maddi gerçeklikle dolayımlanmış olarak kendini düşünen ve ön-varsayımlarını, ön-varsayımdan öte doğruluk zanneden kuramla, bizzat gerçekliğin kendisinin de tersine döndürülmesi nedeniyle bu kuramsal sonuçları sadece ön-varsayım olarak alan kuram arasındadır. İkisi de maddi olandan yola çıksalar da, maddi olanın *görünüş* ve *kendinde* olarak ikili belirişi, görünüşe dair üretilmiş olan 'bilgi'nin *kendinde*ye uzaklığı oranında salt bir *fikir* olarak ortaya çıkmasını ve kendinden sonraki bilgi üretim sürecinin de bu *fikrin,* nesnesinden gittikçe uzaklaşan hareketiyle özerkleşmesini imler.[393]

---

[393] Marx, çok genel soyutlamalar aracılığıyla üretilmiş bir "insan" fikri ile "gerçekliği içindeki toplumsal ilişkilerin bütünü" (Marx&Engels, 1999:23) olarak insan fikri arasındaki ilişkiyi de aynı biçimde görür. Bu soyut belirlenim gittikçe, kazanılması gereken özellikler bütünü olarak bir *idea*ya dönüşerek, bireyin 'insanlaşması'nı sağlayan belirleyici unsura dönüşür. Kansu Yıldırım, *Etten ve Kemikten Daha Fazlası Var* başlıklı makalesinde 'ihtiyaçlar' kategorisi aracılığıyla Hegel, Marx ve Marcuse'de özne ve yapı arasındaki ilişkiyi tartışırken, 'kullanım değeri' üzerinden 'insan' ve 'öz' tartışmasına değinir. Marcuse'nin 'ihtiyaçların doğası' ifadesinin, bir Marksist olmasına rağmen soyut bir insan kavramı tarafından şekillendirildiğini -Althusser'in teorik konumuna meyletmeden kaynaklanan kimi yorumsal zorlamaları da içeren bir şekilde- düşünen Yıldırım, ihtiyaçların günümüz kapitalist toplumunda, üretim biçimiyle simbiyotik bir ilişki içerisinde olduğunu ve bu dolayımla yeniden-üretildiğini söylerken bir fikir olarak insanla gerçek süreçlerin üretimi olarak insan arasındaki farka dikkat çeker: "Marx'ın vurguladığı gibi kullanım-değerinin faydasını belirleyen tüketici olarak somut insandır, ancak kullanım değerlerinin faydasını belirleyen tüketicileri de belirleyen toplumsal ilişkilerin kendisidir. Tikelleştirilmiş ihtiyaçlar, insanların belirlediği kendinden menkul gerçekliğin ötesinde, töresel metafizik unsurlarca değil, genelleştirilmiş toplumsal ihtiyaçlara uygun olduğu ölçüde gerçekleştirilebilir" (Yıldırım, 2012:60-1). Görüldüğü üzere kullanım değerinin faydasını belirlemede tüketicilerin somut varlığı noktasında kaldığınızda, ihtiyaçların aynı insan fikrinde olduğu gibi soyut bir tasarımına ulaşabilirsiniz. Ancak tüketicileri üreten sürecin toplumsal ilişkilerin bütünü olduğu hatırlandığında bu ihtiyaç fikri genel ihtiyaç tartışmasının sadece tarihsel bir görünümüne, fenomenine dönüşür. İhtiyaç fikri, durağanlaştırılmış ve sabitlenmiş bir insan fikri ile uyum içinde olsa da, insanın gerçek süreçleri ile gittikçe arası açılan bir özerkleşme görüntüsü üretir. Kapitalist toplumlarda, fikirleştirilmiş böyle bir ihtiyaçlar toplamı, yeni deneyimler aracılığıyla farklılaşmış burjuva bireyin kendini insan olarak üretimi ile

Öyle ki, bu sürecin sonucu üretilmiş olanın, kendini üreteni, kendisi tarafından üretilmiş olarak göstermesidir. Sermayenin, emeği kendisi tarafından emek gücü olarak koyutlaması gibi, fikir de kendini, maddi olanı belirliyor/üretiyor olarak gösterir.[394]

Ekonomi politiğin 'gerçek'leşmesi ile felsefenin 'gerçek'leşmesi aynı süreci izler. Fakat şu ilişki göz önünden uzak tutulmamalıdır; keza felsefe 'gerçek'leşmek için iki kere indirgenmelidir. Çünkü felsefenin ilk indirgenmesi ekonomi politik aracılığıyla olur ama bu indirgenmemiş bir ekonomi politik aracılığıyla gerçekleşir. Bunun sonuçları Proudhon, Lasalle vb. görülür. O halde felsefenin 'gerçek'leşmesi, aynı zamanda ekonomi politiğin 'gerçek'leşmesine bağlıdır.[395]

Felsefe, mit içinden gelişerek kendini, gerçeklikle olan düşünce ilişkisinde mitsel olana karşıtlıkla tanımladı. Böylece ilk *soyut* belirleniminde o, Hegel'in de ifade ettiği üzere, diğer bilimlerden farklı olarak kendine has, belirlenmiş hiçbir özel nesnesi olmadan başladı. Gerçeklikle düşünce arasında, bu ilişkiye dışsal hiçbir aracının müdahale etmediği bir düşünce formundan daha fazlası değildi. Ama ne zaman ki Herakleitos ve Parmenides, *sanı* ve *hakikat* arasındaki farkı bir sorunsal haline getirerek Platon'un bu sorunu sistematize etmesine ve böylece felsefeye bir nesne üretilmesine gerekçe oldular işte o zaman felsefe, düşüncenin gerçeklikle olan ilişkisinin bir formu olmaktan çıkarak düşüncenin düşünce ile ilişkisine, düşünmenin gerçeklikle ilişkisi üzerine düşünmeye dönüştü. Böylece tüm bileşenleri ile

---

proleterin kendini hayvan olarak -geriye yönelik- yeniden-üretimi arasındaki farkı gizleyen bir genel ihtiyaçlar yanılsaması olarak iş görür. Böylece insan ihtiyaçları fikrinin, gerçek ve somut insanları tanımlayan, üreten ve yeniden-üreten bir konum kazanması hem bir mistifikasyon hem de yanılgı olarak iş görür. Marx, *idea*nın gerçekliği ürettiğini ifade ederken, mistik bir süreçten değil, gerçekliğin görülmesini engelleyen böyle bir mistifikasyondan bahsetmektedir.

[394] Jean Hyppolitte, Lukacs'ın *Genç Hegel* çalışmasının en büyük başarısının, Marx'ın tarihsel önemini oluşturan, iktisat ve felsefe arasındaki ilişkiselliği detaylı biçimde göstermesi olarak yorumlar. Gerçekten de bu ilişki anlaşılmadığı sürece, politik bir konum olarak Marksizm de tam anlamıyla kavranamaz.

[395] Bu yüzden, daha *1843 Elyazmaları*'ından başlayarak Marx, felsefenin gerçekleşmesini isteyen Genç Hegelciler'e karşı, - söz konusu metinde burjuva sivil toplum olarak çok genel biçimde ifade edilen- ekonomi politiğin eleştirinin nesnesi olarak alınmasının gerekliliğini, bu 'gerçek'leşmenin bir ön-koşulu olarak sunar. Dolayısıyla, *Grundrisse*'ye kadar olan tüm metinlerde felsefe eleştirisi ile ekonomi politiğin eleştirisinin iç içe geçmiş olması da bu nedenledir.

tasarımlanan insan, sadece düşünen insan olarak soyutlanmış bir *özne*ye; muazzam çeşitliliği içinde, bu öznenin düşünme konusu yaptığı gerçeklik de bir soyutlama olarak *nesne*ye dönüşmeye başlar. Özne ile nesne arasındaki ilişki biçimleri felsefe tarihi boyunca gelişirken, düşünme ile gerçeklik arasındaki ilişkinin dolayımları da fazlalaşıyor ve ikisi arasında üzerine köprü kurulmaya çalışılan uçurum gittikçe büyüyordu. Köprü inşaatına dair sonuç Kant tarafından ilan edildi: imkânsız. Kantçı 'imkansız'ın aşılma çabası olarak Alman İdealizmi özne-nesne ilişkisini bir özdeşlik ilişkisi olarak tekrardan kurmaya çalıştığında nesnenin kendisinin de bir düşünce ürünü olarak koyutlanması ile *Akıl* kendi serüvenini tamamlar. Fakat Marx'ın da ifade ettiği gibi düşünce ve gerçeklik arasındaki çelişkinin ya da karşıtlığın bu çözülmesi sadece düşünce içindeki bir çözülmedir. Hegel'in de ifade ettiği gibi sadece *düşünce belirlenimleri* içindeki bu çözüm felsefenin, kendi kendisine üretmiş olduğu nesne açısından sonunu ve sınırını belirtir; son işinin, yaşlı bir ihtiyarın tüm yaşamını rasyonel bir düzenlilik içinde anımsaması olarak Platoncu *anamnesis*e dönüş biçiminde belirlenmesi oldukça manidardır.

Düşüncenin, düşünce tarafından 'üretilmiş' gerçeklikle, *düşünce belirlenimleri* düzlemindeki örtüşmesi bizzat Hegel tarafından hukuk ve devlet alanlarında, düşüncenin 'gerçek' gerçeklikle ilişkisi bakımından sınanır. Marx'ın, ilk Hegel eleştirisi metni olan *1843 Elyazmaları*'nda devlet tartışması ile felsefenin gerçekleşmesi tartışmalarını iç içe geçmesinin nedeni de budur. Marx'a göre Hegel felsefeyi gerçeklikle değil, ancak gerçekliğin bir *görünüşü* ile sınamaktadır. Bu *görünüş*, kendini bir *görünüş* olarak üreten gerçekliğe indirgenebilirse; işte o zaman felsefe, kendi başlangıcını motive eden düşünce ile gerçeklik arasındaki örtüşmenin somut belirlenimine kavuşur. Bu indirgeme ancak 'gerçek'leşmiş ekonomi politik aracılığıyla yapılabilir ve bu vasıtayla felsefe kendi kavramsal kodlarının, *düşünce belirlenimleri*nin karşılığı olan gerçek hareketle karşılaşır.

Felsefenin kavramsal kodlarının Hegel diyalektiği aracılığıyla gerçeklikle uyumlu hale gelmesinin, felsefenin 'gerçek'leşmesinin; yani metanın hareketinin düşüncenin hareketi ile muazzam bir uyum

göstermesinin şaşırtıcı olduğu düşünülebilir. Felsefe, ekonomi politik ve gerçeklik arasındaki bu geçişliliği sağlayan unsur *Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Nedenlerine Dair Bir Araştırma*'nın yazarı Adam Simit'ten başkası değildir. Simith, tüm zenginliğin kaynağını doğa olarak tanımlayan fizyokratlara karşı, *insan emeğinin değeri*ni ekonomi politiğin merkezi kavramı haline getirmekle oldukça önemli bir kuramsal müdahale gerçekleştirmiş oluyordu. *Toplumsal emeğin,* doğada, insanda ve toplumsal yaşamın örgütlenmesindeki işlevi, her şeyde kendini nesnelleştiren, farklı biçimlere bürünen merkezi bir birimin varlığını işaret ediyordu. 1776 yılında Londra'da yayınlanan eser, 1794'te Almanca'ya çevrildiğinde ilk okuyucularından biri Hegel'di ve "özellikle *Tinin Fenomenolojisi*'ni önceleyen *Jenenser* sisteminde,[396] ona birçok kez göndermede bulunan Hegel üzerinde muazzam bir etki yarattı" (Hyppolite, 2010:114). Tinin her şeyi kendine içkin hale getiren hareketi ile emeğin tüm varolanlara eklemlenmiş biçimleri arasındaki benzerlik düşünüldüğünde bu Adam Simith etkisinin ne kadar önemli olduğu daha da açığa çıkar.

Hegel açısından Simith'in önemi sadece merkezi birimin saptanmış olmasından değil aynı zamanda "bireysel çıkarların özgür oyununun kolektif çıkarın en uygun biçimde gerçekleşmesiyle sonuçlandığı" savından[397] dolayıdır. *Tin*in hareketinin birebir kopyası olan bu

---

[396] Hegel'in Jena Üniversitesi'nde 1801 yılında göreve başlamasıyla, *Fichte ve Schelling'in Felsefi Dizgelerinin Ayrımı* başlıklı eserinin yayınlanması aynı zamana rastlar. Hemen bir yıl sonra Schelling'le beraber çıkarmaya başladıkları *Eleştirel Felsefe Dergisi* ile birlikte Schellingçi olduğuna dair izlenimler kuvvetlenir. Fakat Schelling'le mutlak bir kopuşun göstergesi olarak 1807 yılında yayınlanan *Tinin Fenomenolojisi,* bu yılların Hegel'in kendi sistemini bağımsız bir biçimde oluşturmaya başladığı yıllar olarak görülmesini sağlar.

[397] Hyppolite, Lukacs'ın *Genç Hegel* metnini analiz ederken, Lukacs'ın "parçalarına hükmeden bir bütün" olarak toplum tasarımına dair Simith'in vurgusunun, tarih kategorisi aracılığıyla Hegel tarafından aşıldığına ve bu Hegelci bütünlük kurgusunun Adam Simith ile Marx arasındaki dolayımı oluşturduğunu söyleyerek üçü arasındaki ilişkiyi buradan kurduğunu ifade eder. Hyppolite Lukacs'a ek olarak Hegelci diyalektiğin somut bir biçiminin de Simith'te olduğunu ekler: "Lukacs'ın bizzat söylediklerinin ötesinde bize öyle görünmektedir ki, Hegelci diyalektiğin kökenleri farklı bir anlamda Adam Simith'in eserinde bulunmaktadır. Tanımlanması çok güç olan bu diyalektik, Platon'dan Kant'a filozofların kastettiği anlamda bir diyalektik değil, insan yaşamını somut yönleriyle kavramanın bir yöntemidir. Hegelci diyalektik, hem felsefi hem de somut bir diyalektik olmayı ister ve somut bir diyalektik olmayı istediği ölçüde Adam Simith'in eserinden esinlenir. Adam Simith'in liberalizmi, pratikte, bireysel çıkarların özgür oyununun kolektif çıkarın en uygun gerçekleşmesinde sonuçlandığını varsayar. Adam Simith,

hareket, Marx'ın hiç zorlanmadan iktisat ile felsefe arasındaki ilişkiyi göstermesini sağlar: "Amaç, beşeri politik iktisat bilimini, Hegel'in *Fenomenolojisi*'yle, onun olumsuzlama kavramıyla, doğayı insanlaştıran ve onun muadili olarak bireyi, varlığın kolektif ilişkileri ve nesnelliğine dair bir anlayışla evrensel insan konumuna yükselten insan emeği tarafından doğanın dönüştürülmesini bütünleştirmektir" (Hyppolite, 2010:114). *1844 Elyazmaları*'nın motivasyonunu oluşturan bu çaba Hegel ve ekonomi politik üzerine okumaların yetkinleşmesi oranında felsefe, ekonomi politik ve gerçeklik arasındaki ilişkilerin nasıl kurulduğunun ve ekonomi politik aracılığıyla felsefenin 'gerçek'leşmesinin nasıl mümkün olduğunun gösterilmesine dönüşür. Hegel'in, ekonomi politiğin yönteminden ve merkezi birimi olarak *emek*ten yola çıkarak oluşturduğu *düşüncenin tarihsel emeğinin hareketi*ni tekrardan emeğe, ama bu sefer emeğin meta biçiminin hareketine indirgemek ve böylece felsefenin, kendi kavramsal haznesini bırakıp, ama zaten emeğin hareketinden çıkarılmış yöntemini gerçekliğin de yöntemi olarak sunmak zor olmadı.

Felsefenin bu gerçekleşmesini sağlayan esas şey nesnesinin bütünlüğünü ele geçirmeye çalışan düşüncenin, nesnenin gerçekten ilk defa bütün olarak ortaya çıkmasını sağlayan ürünün meta biçiminin hareketiyle örtüşmesidir.[398] Düşünmenin, nesnesinin bütününü ele geçirebilmesi aracılığıyla gerçekleşen örtüşme, metanın tüm varolanları, bir bütünün bileşenleri olarak ilişkilendiren hareketi sayesinde olanaklı olur. Fakat örtüşme ya da felsefenin kategorileri ile gerçekliğin

---

bu varsayım üzerinden, bireysel tasarıların kolektif yaşamda nasıl dönüştüğünü, tam da gerçekleşme süreçlerinde nasıl daha fazla bir şey olduklarını bıkıp usanmadan gösterir. "Çünkü her birey bu nedenle... ürünü çok büyük önemde olabilen sermayesini elinden geldiğince kullanmaya çalışır; her birey zorunlu olarak toplumun yıllık gelirini elden geldiğince yüksek tutmaya çaba gösterir... yalnızca kendi kazancını amaçlar ve diğer pek çok durumda olduğu gibi bunda da görünmez bir el tarafından amacının bir parçası olmayan bir hedefi yükseltmeye sürüklenir" (Simith, 1937:423; Hyppolite, 2010:117).

[398] Çalışmamızın bu savlarına oldukça yakın iddialar Kojin Karatani tarafından da, Kant ile benzeşiklik kurularak ileri sürülmüştür. Karatani, finansal sermayenin kendisini üreten maddi koşullardan kopmak suretiyle genişleme arzusunu, Kant'ın, metafiziği düşünmenin zorunlu bir edimi olarak düşünmesine benzetiyordu. "... spekülatif felsefe gündelik bir olaya dönüşmüştü sanki. Üretim ve dolaşım olmadan genişleme dürtüsü, Kantçı felsefedeki 'metafizik' dürütüsüne, yani bilme yetisinin sentetik yargı olmadan genişlemesine benzer" (Karatani, 2008:202-3).

kategorilerinin böyle bir örtüşmesi felsefenin 'gerçek'leşmesi için yeterli olsaydı meselenin Spinoza'da çözülmüş olması gerekirdi. Çünkü felsefenin hiçbir ayrım koymadan, tüm çokluğu bir tek düşünce belirlenimi olarak indirgemesinin karşılığı olan *nesne,* Spinoza'da bütünlüğe sahip *hen* biçimindeki doğa olarak belirleniyordu. Fakat tözün, aynı zamanda özne olarak belirlenmemesi, sabit ve durağan bir bütünlük olarak tasarlanması ekonomi politiğin çokluğu, merkezi bir öğe olarak emeğin *görünüşler*i biçimindeki bütünleştirmesine denk düşüyordu. Fakat bütünlük tasarımının tözsel özne-nesnesi olarak tanrı, düşünce ile gerçekliğin bir özdeşliğinden çok, düşüncenin kurgusu lehine gerçekliğin tözselliğinin tasfiye edildiği bir biçim sunduğundan, felsefenin 'gerçek'leşmesi yerine gerçeğin felsefeleşmesi sonucu ortaya çıkıyordu. İşte Hegel, düşünsel olanın bizzat gerçeklik tarafından *tin* biçiminde üretildiğini söylediğinde, öznenin keşfedeceği bir gizem olarak (bütünlük anlamındaki) nesne, özne tarafından inşa edilen bir şeye dönüşünce, düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişkinin olanağı da kanıtlanmış oldu.

Felsefenin gerçeklik ile olan özdeşliğinin Hegelci sınaması kendini *görünüş* ve onun *ön-varsayımları* ile düşüncenin hareketinin bir karşılaştırmasına sınırladığında, gerçek ilişkinin uzamında hareket etmediği için zorunlu olarak gerçekliği zorlayan ve mantığına uydurmaya çalışan bir tarz ortaya çıktı.[399] Oysa Hegel bu gerçekleşmenin yönünü ve biçimini doğru tayin etmişti. Ama tinselliğin muadilini, ekonomi politikten devşirilmiş *genel olarak emek*[400] biçiminde aldığı ve bu nedenle de *emeğin meta biçiminin* hareketini görmediğinden, sürecin öznesini

[399] Genç Hegelciler, bu zorlamanın yarattığı politik eksenden rahatsız oldukları halde, *görünüş*ü oluşturan daha temel bir belirlenime inmek yerine, görünüşün henüz düşüncenin seviyesine yükselmediği saptamasında bulundular. Bu yüzden de felsefenin gerçekleşmesini düşüncenin düzeyinin gerçekliğin düzeninde de olduğunun görülmesini engelleyen düşünsel dogmaları kendilerine hedef olarak belirlediler. Oysa Marx'a göre gerçeklik, düşüncenin düzeyini oluşturduğu gibi, ondan da hızlı bir biçimde yol alıyordu.

[400] Ernst Bloch, bilgi teorisi temelinde de olsa Hegel tarafından emek kavramının idealist bir dizgede ciddiyetle ele alınmasının Descartes, Spinoza ve Leibniz'in idealizmleri ile birlikte etkisini sürdüren *matematik* pathosundan sıyrılmanın tarihsel görünümü olduğunu söyler. "*1844 Elyazmaları*'nda Marx fenomenolojinin büyüklüğünü "emeğin özünü ele almasında ve nesnel insanı hakiki, çünkü gerçek insanı kendi emeğinin sonucu olarak kavramasında" görür" (Bloch, 2007:318) ve bunu hem idealizmin kendi içinde çözülmesi hem de "şimdiye kadarki materyalizmin" rehabilite edilmesi olarak kavrar.

-tinin kendi kendini üreten hareketinin benzeri olarak- *sermaye* biçiminde değil, süreci örgütleyen belirlenim kazanmamış *emek* olarak aldı. Marx'a göre Hegel, Adam Simith'in çizmiş olduğu sınırda kaldığı için ve bu sınırda kalmak zamanın Almanyası için bir zorunluluk olduğundan, suçlamalarını Hegel'in bir eksikliğine yöneltmek yerine, Almanya'nın üretici güçler bakımından yetersiz bir gelişme aşamasında olduğu ve bu yüzden problemlerin ortaya konmasında gösterilen başarının çözümler noktasında tekrarlanamadığını vurgular. Adam Simith'in, ürünün meta biçimini almış olduğu ve üretici güçlerin en yoğun gelişiminin gözlendiği Londra'da yazmış olduğu eserinin yöntemini, Almanya'nın geleceğinin habercisi olsa da, devşirerek şimdiki Almanya'ya uygulamak Hegel'in başarısızlığının iktisadi temeli olarak belirlenecektir Marx tarafından. Hegel'in ve Genç Hegelciler'in "Alman Felsefesi ile Alman gerçekliği arasındaki bağ ile kendi eleştirileri ile kendi maddi ortamları arasındaki bağın ne olduğunu bir kez olsun kendilerine sormayı düşünemediklerini" (Marx&Engels, 1999:38) söyleyen Marx buna daha *1843 Elyazmları*'nda dikkat çeker: "İleri halklarda çağdaş siyasal durumla *pratik* çatışma oluşturan şey, böyle bir durumun henüz var bile olmadığı Almanya'da ilkin, böyle bir durumun felsefi yansımasıyla *eleştirel* çatışma oluşturuyor." Yine aynı satırlarda "siyasette Almanlar, öteki halkların yaptığı şeyleri düşünüyor. Almanya, öteki halkların *teorik tinsel bilincini* oluşturuyor. Soyutlama ve düşüncenin kendini beğenmiş yüceliği, her zaman Alman gerçekliğinin darlığı ve bayağılığıyla birlikte gidiyor" (Marx, 1997a:198-200) ifadeleri de aynı durumu vurgular. Böylece Marx felsefenin 'gerçek'leşmesinin önündeki engel olarak, kendi *eleştirileri* ile kendi maddi koşulları arasındaki bağı bir kez olsun sorgulamayan Alman felsefecilerini gösterdiği kadar, Almanya'nın içinde bulunduğu maddi koşulları da gösterir.[401] Bu sınırlarda takılan Alman felsefesi,

[401] *1843 Elyazmaları*'ndaki şu satırlar oldukça açıklayıcıdır: "Oysa Almanya siyasal kurtuluşun ara basamaklarını çağdaş halklarla aynı zamanda çıkmamış bulunuyor. Hatta teoride aşmış olduğu aşamaların düzeyine bile Almanya pratikte henüz erişmemiş bulunuyor. Bir tek *salto mortale* (ölüm parandesi) ile Almanya'nın, yalnız kendi öz engellerini değil, ama aynı zamanda çağdaş halkları da engelleyen, gerçeklikte ona kendi gerçek engellerinden kurtuluş olarak görünmesi ve dolayısıyla üstesinden gelmeye çalışması gereken engelleri de nasıl aşması gerekiyor? Ancak radikal gereksinimlerin devrimi radikal bir devrim olabiliyor ve böyle bir devrimin önkoşulları ile elverişli alanı da yok gibi görünüyor" (Marx, 1997a:203). Yine

düşüncesinin (diyalektiğinin) gelmiş olduğu aşamayı, maddi koşulların gelmiş olduğu aşamada görmek isteyince, ya Hegel'deki gibi mantığın maddeye dayatılması ile ya da Genç Hegelciler'de olduğu gibi, düşüncenin düzeyinin bu düzeyin farkında olmayan 'yığın'lara dayatılması ile bir felsefe olmaktan çıkarak *Alman İdeolojisi*ne dönüşür. Felsefe 'gerçek'leşmemiştir; çünkü gerçek buna izin verecek durumda değildir; ve dolayısıyla *de te fabula narratur.*

Felsefenin, kendi kavramsal haznesinin maddi terimlerinden ekonomi politik aracılığıyla soyutlanması sonucu gerçekliğin yöntemi olarak belirlenmesi halindeki 'gerçek'leşmesi; böylece düşüncenin en yüksek bilinçlilik formunun, tinin kendine yönelik öz-bilincinin, yani felsefenin bir son olarak ortadan kalkması anlamına mı gelir? Marx, *1843 Elyazmaları*'nda, Genç Hegelciler'e seslenip "Felsefeyi gerçekleştirmeden onu ortadan kaldıramıyorsunuz" (Marx, 1997a:199) dediğinde bunu ifade ediyordu. Hegel tarafından en yüksek bilinçlilik formu olarak düşünülen felsefe, yöntemi aracılığıyla gerçekliğin içine çözüldüğünde, bu çözülme süreci, Hegel diyalektiğine uygun olarak, bir sonraki momentin aracılığıyla olmalıdır. Keza bu çözülme ve gerçekleşme süreci içindeki belirlenimsiz bir uğrağın, gittikçe belirlenim kazanması olarak *aufhebung,* aşılmanın, kendisi aracılığıyla gerçekleştiği bir kapsayıcıyı zorunlu kılar. Hegel *düşünce belirlenimleri* içinde hareket ettiğinden, gerçeklikle düşüncenin özdeşliğinin sağlanmasını ve kendini bu sınırla belirlemiş felsefenin sonunu haklı olarak

---

Alman İdeolojisi'nde Marx, Almanya'yı, İngiltere ile karşılaştırırken benzer ifadeleri kullanır. İngilizler'in ekonomi politikle tanışmış olsalar dahi bunun yanılsamalı bir biçimiyle karşı karşıya olduklarını eklemeyi de unutmaz: "Fransızlar ve İngilizler, hiç değilse hala gerçeğe en yakın olan siyasal yanılsama ile yetindikleri halde Almanlar salt Tin alanında hareket ederler ve dinsel yanılsamayı tarihin devindirici gücü yaparlar. Hegelci tarih felsefesi, Almanlar'ın bütün bu tarih yazma tarzının en katıksız ifadesine vardırılmış nihai ürünüdür, ve bu tarzda gerçek çıkarlar, hatta siyasal çıkarlar da söz konusu değildir, yalnızca salt fikirler söz konusudur; öyleyse bu tarih, Aziz Bruno'ya, biri ötekini parçalayıp yutan ve sonunda 'öz-bilinç'i içinde yok olup giden 'düşünceler' dizisi gibi görünmekten geri kalamaz ve gerçek tarih diye bir şeyden hiç haberi olmayan Aziz Max Stirner'e, tarihin bu akışının, herhalde, basit 'şövalyeler', haydutlar ve hayaletler öyküsü gibi görünmesi çok daha mantıklı bir şeydir... Bu anlayış gerçekten dinsel bir anlayıştır, dinsel insanın, bütün tarihin başlangıç noktası olan ilkel insan olduğunu varsayar ve kendi imgeleminde geçim araçlarının ve yaşamın kendisinin gerçek üretiminin yerine hayali şeylerin dinsel bir biçimde üretimini koyar. Bütün bu tarih anlayışı, keza onun dağılıp parçalanması, ve bundan ileri gelen kuruntular ve kuşkular, salt Almanlar'a ilişkin ulusal bir sorundur ve yalnız Almanya için yerel bir önemi vardır" (Marx&Engels, 1999:70).

ilan etti. Haksız olduğu yer ise felsefenin sonunu gerçekliğin sonu olarak da belirlemesiydi. Tinin kendisine belirlenim kazandıran felsefe, tözü aynı zamanda özne olarak belirlediği halde, tinin diyalektik hareketine keyfi bir son veriyordu.

Düşünmenin ilk önce nesnelerle, sonra da kendisini nesne haline getirmesiyle kendiyle kurmuş olduğu ilişkilerin *duyusal kesinlik*ten başlayarak gelen hareketi, her zaman bir öncekinin sonraki içine çözülmesiyle bir gelişme gösterirken ve bu bağlamda *duyusal kesinlik algıya, algı anlama yetisine* vb. ve *din, felsefe*nin içine çözülürken *felsefe* nasıl bir bilinçlilik formuna doğru çözülmektedir. Eğer ki, sabit ve değişmeyen bir bütünlük karşısında olsaydık, düşünce gerçeklikle tam uyumunu yakaladığında, yani felsefe 'gerçek'leştiğinde böyle bir yeni moment arayışı elbette gereksiz olurdu. Fakat tözün özne olarak belirlenmesi ve felsefenin ekonomi politiğin içine doğru çözülmesi sadece bir 'gerçek'leşme değil, gerçek olanın yeniden-üretimini kuran bir edimi gerekli kılar. Çünkü tözün aynı zamanda özne olarak belirlenmesi, özne ile tözü birbirinden ayırdığı düşünülen yarığın töze içkin bir şey olduğunu; bu yarığın burjuva üretim tarzı içinde sermaye ve emek biçiminde, *zor*[402] aracılığıyla birbirinden ayrıldığını; o halde bu ayrımın giderilmesinin ancak *zor*u *zor* aracılığıyla kıracak bir edimle mümkün olduğu anlamına gelir. *Žižek, Gıdıklanan Özne*'de Hegel'in "töz öznedir" ifadesini şöyle yorumluyor:

> "Burada söylenmek istenen şey Töz'ün (tüm varolanların temelinde yatan Mutlak'ın) öznelliği önceleyen bir tür temel olmadığı ve önce kendi ötekiliğini koyutlayan sonra da onu yeniden temellük eden bir özne, kendine farklılaşan bir fail olduğu değildir: 'Özne' fenomenalleşmenin, görünüşün, yanılgının, yarılmışlığın, sınırlılığın, *anlama*

[402] Marx'ın siyasetin ve hukukun inşasında temel bir aktör olarak tespit ettiği *zor,* sadece dışsal bir şiddet aygıtı olarak değil, aynı zamanda rasyonel gibi işleyen bu sürece içkin bir belirlenimdir. Oysa Hegel *zor*u, sürecin kendisiyle ilişkili olmayan ilineksel bir şey olarak görür: "Pozitif hukukun ve kanunların karşısına içten gelen duygular, eğilimler ve keyfi irade konulabilirse de, felsefe için bu tür otoritelerin kabulü söz konusu olamaz. Cebir ve şiddetin, tiranlığın pozitif hukukun bir unsuru olabilmesi, bunun mahiyetiyle ilgisi olmayan arızi bir olaydır" (Hegel, 1991:35). Hegel ilk başta, sadece *düşünce belirlenimleri* düzeyinde iş yapmakla, *zor*a dayalı olanı ilineksel bir şey olarak görmekte haklı gibi gözükebilir; fakat Marx'ın iddiası da, tam da *düşünce belirlenimleri* düzeyindeki bu yansımanın, salt *görünüş*te kalması yüzünden, sürece içkin olduğu kadar gizli de kalmış olan *zor*u görememesiyle ilgilidir.

> *yetisi*nin vs. o hiç de tözsel olmayan failliğini anlatır; bu minvalde tözü özne olarak tasavvur ettiğimizde fenomenalleşmenin, yarılmışlığın vs. aslında Mutlak'ın ta kendisine içsel olduğunu kabullenmiş oluruz. Mutlak Özne diye bir şey yoktur -özne 'olduğu gibi' relatiftir" (*Žižek, 2005:113)*.

O halde, şimdi töz olarak gözüken realitenin kendisinin, ekonomi politik ya da onun eleştirisi tarafından indirgendiği yer, mutlak bir hiçlik ya da anlamsızlık değil, tarihsel olarak baskın gelen bir unsurun üretmiş olduğu toplumsal ilişki biçiminin tözü yapılandırdığı gerçeğidir. Fakat bu *etkin* yapılandırma süreci, tarihsel belirlenimden kurtulmak suretiyle kendini töz olarak sunar, doğallaştırır. Nesne, kendini öznenin inşasından daha fazla bir şey olarak ifşa eder ve bu doğrudur da. Ama tözün, rasyonel olmayan *zor*a dayalı bu inşa süreci, tam da rasyonel olmamasından dolayı kendi karşısında özneyi önce çokluğa ve son kertede de ikiye böler. Fakat töz özne tarafından inşa edildiğinden, bu gerçeklikte tözün de kendi içindeki yarılmasının ifşasıdır. Ekonomi politiğin eleştirisi, kendisini rasyonalite olarak sunan burjuva üretim tarzının tek bir tözsel uyum paradigması olarak değil, birbirleri karşısında ters orantılı olarak belirlenim kazanabilecek ikili bir karşıtlığın, birinin diğeri aleyhine sağlanmış uyumudur. Felsefenin 'gerçek'leşmesi bunun saptanmasıdır.

Felsefenin Aşılması Olarak Politika

Lakin Marx, bu tespit sınırında durmaz ve tözün özne olarak koyutlandığı bir gerçeklik zemininde "nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceğinin teorik bir sorun olmaktan çıktığını" ifade eder. Marx'a göre, Hegel'ci töz tartışması 'nesnellik' kavramını ortadan kaldırmaz; bunun yerine 'sürece' odaklanmış bir nesnellik kavramını 'şey'e odaklanmış bir nesnellik kavramının yerine ikame eder. Bu rotasyonla beraber nesnellik, sabit ve değişmez bir şey olmaktan çıkarak "dönüşebilirliğin, dünyanın kendi yasaları -yeni koşullarda yine bir yasalılık doğrultusunda çeşitlilik arz eden yasaları- çerçevesinde değiştirilebilirliğinin nihayete ermemiş potansiyelliği" (Bloch, 2007:306) haline gelir. Böylece nesnelliğin, ekonomi politiğin eleştirisi aracılığıyla kazanılmış olan süreç halindeki maddi zemini

Aristotelesçi *dynamei on* şeklinde kavranır. Demek ki nesnellik, öznenin kendisinden bağımsız bir *kendilik* değil, ancak insan olarak öznelerle dolayımlanmak suretiyle maddedeki imkânın işlenmesidir ve dolayısıyla zamanın gelecek kipi bu imkânların işlenmesinin olanağını oluşturur. O halde felsefenin *geçmişe* yönelik betimleyici etkinliğinin yerine, felsefenin içine doğru çözüldüğü ve bu imkânları işleyecek *gelecek* perpspektifli kurucu bir etkinlik söz konusu olmalıdır. Marx "insan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır" derken kastedilen budur.

Lakin pratik, tek başına *bizim için* olan bir tasarımın *kendinde* haline getirilmesinin sınırsız kudreti olarak iş göremez; "atik, soyut kahramanlık eylemlerinin aksine verili koşulların en ayrıntılı dolayımının güveniyle donanmış olduğunda [gerçek] bir karşı hamle teşkil eder. Yani kendini bu koşulların olgunluğuyla ve onların toplumsal gündemdeki içeriğiyle dolayımladığında. Ancak budur, nihayete ermemiş tarih ve dünyanın toplam mümkün-oluş sahası içindeki mümkünün ölçüsüne göre praxis" (Bloch, 2007:306). Her şeyden önce *Tin*in geçmiş ve şimdideki tüm belirlenimleri hem *düşünce belirlenimleri* olarak hem de *yapısal, ontolojik* unsurlar olarak kolektif bir ilişkiselliğin görünüşleridir. O halde felsefenin içine çözüldüğü tinin yeni momenti de kolektif bir edimsellik taşımalıdır.

Kolektiflik, çokluğun ya da çoğulluğun uzamsal ya da zamansal bir aradalığı değil, yapısal bir temelin çokluğu *birlik* haline getiren omurgası üzerinde birbiriyle ilişkilenmesidir. Söz konusu kolektiflik vurgusu belirli kolektivitelere karşı bir başka kolektivitenin kendi sınırlarını belirleyişi ya da sınırlarının içinin formunu dışın da formu olarak örgütlemesi anlamında ele alınamaz. Çelişkisel karşıtlığın her iki kutbunu da merkezi bir birim ve onun fenomenleri etrafında kendisine bileşen haline getiren hareket, ancak kolektif bir zemin sunar. "Bu durumda bir sınıfın (hepsi de aynı ada sahip olan) bütün temsilcilerinin soyut, ortak unsurunu bulmaya yönelen biçimsel mantığın yaklaşımı hiç bir sonuç üretmez;" çünkü çokluğu *bir* haline getiren kolektivite, tüm ayrı teklerde aynı derecede bulunan ortak bir belirlenim olarak ortaya konulamaz; "aksine böyle bir birlik (ya da topluluk) belirli bir

bireyin sahip olduğu diğerinin olmadığı bir vasıf tarafından yaratılır. Belirli bir vasfın yokluğu, bir bireyi diğerine, her ikisinde de olmamasına kıyasla daha sıkı bağlar"[403] (İlyenkov, 2009:246). O halde kolektivite, çokluğu tek bir somutun, gerçek bir *birliğin* momentlerine dönüştüren düzenli bağlantıdır. O halde düşünce ile gerçeklik arasındaki bilme sorununu, kendine dair bir farkındalığın, öz-bilincin nesnesi olarak üreten *Tin,* tüm düşünce tarihini felsefe aracılığıyla birbirine bağlayan bir süreklilik olarak, onlardaki evrensellik ve kolektivite olarak kavranıyorsa, 'gerçek'leşmesiyle beraber, emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi de ürünün meta biçimi dolayımıyla birbirine bağlayan sürecin kurucu edimi de aynı evrensellik ve kolektiviteye sahiptir.

Demek ki felsefenin içine doğru çözüldüğü bu edim, -öznel farklılıkların ya da isteklerin oluşturduğu küçük kolektivitelerde de uygulama alanı bulabilse de- tinin belirlenimine uygun olarak, en güçlü ifadesini, bütünü boydan boya kesen *yapısal* bir belirlenim içinde bulmalıdır. Felsefe, 'gerçek'leşirken tinin benzeri yapısal unsuru meta ve metalaştırma süreçlerinin hareketinde bulmuş ve ekonomi politiğin eleştirisi ile dolayımlanmak suretiyle, kendisinin içine çözüldüğü edimin *zemin*ini işaret etmiştir. Dikkat edilmelidir ki, felsefenin çözüldüğü edimi değil, bu edimin çözüldüğü zemini işaret etmiştir diyoruz. Felsefenin içine çözüldüğü alanı iktisat olarak belirlemiş olsaydık, sermayenin 'özne'liğini rasyonel olarak sıfatlandırır ve ekonomi politiğin eleştirisine ihtiyaç duymazdık. Felsefe nasıl tin üzerinde hareket ediyorsa, söz konusu felsefenin içine çözüldüğü edim de tin benzeri yapısal belirlenimlere sahip iktisat uzamı üzerinde -en güçlü biçimde- hareket ediyordur.

---

[403] Marx, *1844 Elyazmaları*'nda, kolektivitenin, genelin ya da evrenselin böyle bir kavranışına bağlı olarak düşünür. Emek ortak bir bileşen, merkezi bir birim olduğu halde, meta biçimini aldığı ve sermaye ile dolayımlandığı an kendisinde yok ettiğini bir başkası için üretir: "işçi ne kadar çok üretirse, o kadar az tüketecek nesnesi vardır; ne kadar çok değer üretirse o kadar çok değerden düşer ve saygınlığının azaldığını görür; ürünü ne kadar biçimliyse işçi o kadar biçimsizdir; nesnesi ne kadar uygarsa işçi o kadar barbardır; iş ne kadar erkliyse işçi o kadar erksizdir; iş ne kadar us işi olmuşsa, işçi ustan o kadar yoksunlaşmıştı;" Aynı durum, merkezi bir birim olarak sermayenin emek ve doğa arasındaki ilişkisi için de geçerlidir: "işçi, emeği ile dış dünyayı, duyulur doğayı ne kadar çok sahiplenirse, kendini, geçim araçlarından şu iki açıdan o kadar çok yoksunlaştırır: İlkin duyulur dış dünya onun emeğine ilişkin bir nesne, onun emeğine bir *geçim aracı* olmaktan; ikincisi, dolayımsız anlamda bir *geçim aracı,* işçinin bir fizik geçim aracı olmaktan gitgide daha çok çıkar" (Marx, 1993a: 142).

Tinin iktisadın zeminine doğru çözülmüş olması, özerkliğinin de kaybı anlamına gelir. Sahip olunmayan bir şey kaybolamayacağından demek ki tinin özerklik yoksunluğu, tarihin başlangıcından itibaren var değildir. Bu durum gerçekliğin yapısal özellikleri ile ters orantılı olarak gelişir; gerçeklik bütünlükten ne kadar yoksunsa tin o kadar özerktir ve tersi, tin ne kadar özerkliğinden yoksun hale geldiyse gerçeklik o kadar bütünlüğe sahiptir ve ancak bu sayede tin ile gerçeklik ürünün ve emeğin meta biçimini almasıyla örtüşebilmiştir. Düşünmenin gerçeklik tarafından belirleniyor olması bağlamında tartışılan alt-yapı ve üst-yapı arasındaki ilişki adı üzerinde yapılar arasındaki bir ilişkidir ve üst-yapı olarak adlandırılan kurumsallaşmanın determine edilebilirliği 'alt'ın yapısal özellikler göstermesiyle mümkündür. Demek ki alt-yapı ve üst-yapı arasındaki belirlenebilirlik ilişkisinden kişilerin düşünsel ediminin ve bu edimin nesnesiyle ilgisinde örgütlenmiş biçimi olarak bilincin, içinde bulunduğu maddi koşullarca tüm zamanlar ve mekânlar için geçerli olacak şekilde (tarih-üstü olarak) belirlendiği yargısına sıçramak meşru değildir.[404] Çünkü bu iki ifade iki ayrı gerçeklik düzeyine tekabül ederler; "yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx&Engels, 1999: 46) ifadesi tek tek kişilerin gündelik deneyimlerini nasıl yorumladıkları ile ilgilidir ve "insanlar ve [de] sahip oldukları ilişkiler tüm ideolojilerinde sanki *camera obscura*daymış gibi başaşağı çevrilmiş bir biçimde görülüyorsa, nesnelerin, gözün ağ tabakası üzerinde ters durmalarının onların dolaysız fiziksel yaşam süreçlerinin yansıması olması gibi, bu olgu da, insanların tarihsel yaşam süreçlerine aynı şeyin olmasından ileri gelmektedir" (Marx&Engels, 1999:45).

Üst-yapı ve alt-yapı arasındaki ilişki ise, bilincin *camera obscura*daki ters çevirilişine karşıt olarak, doğrusal bir nedensellik ilişkisine sahiptir. Üretici güçlerin belirli bir gelişme derecesine tekabül

[404] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* başlıklı eserinde bu iki düzeyin ayırt edilmesi gerekliliğine özellikle dikkatleri çeker: "İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile -ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukuki, siyasal, dini, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırdetmek gerekir (Marx, 1993b:23).

eden üretim ilişkilerinin toplamı olarak alt-yapı, hukuki ve siyasal üst-yapıyı belirler. Bilincin bu ilişkiyi, kendi yaşamsal koşullarından doğru ters çevrilmiş olarak görmesi alt-yapının kendisini görünmez kılmasıdır. Fakat bu görünmez kılma işlemi bir gizlenmeyi değil, Varlık kavramının herşeyi kapsayacak biçimde genelleşmesiyle soyut ve görünmez bir belirlenim kazanması gibi, herşeye sirayet etmesiyle olanaklı olmaktadır. O halde bilincin *camera obscura*dan çıkması, kendisine özerk gibi görülen kurumların aslında yapısal bir belirlenime iye olduklarını kavramasıyla mümkündür. Bir bilinçlilik biçimi olarak felsefe, burada ancak Hegel'in *deneyim* kavramı aracılığıyla bilgi nesnesinin bileşenlerinin ve yeniden-üretilen bileşenlerinin tüketilmesinin *yalnızca* formunu verebilmesi bakımından bize yardımcı olabilir. Bilişsel deneyimin üretmiş olduğu tinlilik olarak bilinç, burada gerçek deneyimin üretmiş olduğu bilince dönüşür. Bu bilincin edilgin üretimi emek gücünün kullanımı dolayımıyla nesnelerle ve yapılarla kurulan ilişkide eklemleyici bir işlev görürken, ekonomi politiğin eleştirisi aracılığıyla etkin üretimi, kurucu bir inisiyatif alma süreci olarak *politika* biçiminde ortaya çıkar.

Öyleyse, felsefenin içine çözüldüğü yeni bilinçlilik momenti, kolektiviteyi örgütleyen yapısal bir zeminin sadece bilinmesini değil tekrardan yapılandırılmasının ve kurulmasının ilke olarak belirleyen *politik bilinç*tir. Demek ki felsefe, tinin yeni bir momenti olarak politika içine çözülür. Fakat bu çözülme Marx tarafından belirgin kılınmış ve ileriye doğru kurucu bir etkinlik olarak Marx tarafından vurgulanmış olsa da, bu durumun Hegel'e tamamen karşıt bir konum içermediğini vurgulamak önemlidir. Keza Hegel *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metninde tüm hukukun ve siyasetin *irade*nin, yapısal ve nesnel unsurlarla dolayımlanmak suretiyle *tin*e dönüştüğünü ve bunun da ahlaklılık ve hukuk dolayımlarından geçerek *siyasal yapı* olarak devlette en yüksek belirlenimine ulaştığını söylerken zaten felsefenin içine doğru çözüldüğü yeni bilinçlilik momentini işaret eder. Bu bağlamda *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metni sadece tinin hukuk ya da siyaset alanındaki bir görünümünü sunmakla kalmaz, aynı zamanda *tin*in en yüksek belirlenimini sunmak suretiyle tüm sistemin doruk noktasını ve *Mantığın* reel olandaki hareketini sunar. Keza tüm insanlık, hukuk

aracılığıyla politikaya doğru çözülmekte, yani insanlar arası ilişkilerin formunu inşa eden etkinlik olarak, *devlet*in zirvesine yerleştiği bir sistemde, politika işaret edilmektedir. İradenin objektif biçimi olarak, devlette özgürlük biçiminde edimselleşen *tin* hakikatin bir görünümü değil, bizzat hakikatin kendisidir: "bu durumda o hakiki iradedir, daha doğrusu *hakikatin kendisidir"* (Hegel, 1991:52).

Ve artık, Hegel'de *düşünce belirlenimleri* ya da gerçekliğin hareketinin kendi *Kavram*ına ulaşmasından sonra, kendi soyut belirleniminin ve diyalektik gelişiminin momentlerine bakarak belirlenimine *somut* bir biçim vermesine uygun biçimde, biz de Marx'ta politikanın almış olduğu biçimden geri dönerek bu edimin, kendisini üreten mantıksal hareketin *görünüş*lerini saptamak suretiyle kendi *somut* belirlenimini, *olumlu ussal* formunu belirleyebiliriz.

Paralel Hareket: Diyalektik ve Politika

> *Özellikle tarihçiler bilir ki olmakta-olanın eş-zamanlı değerlendirmeleri çok zaman büyük handikaplara ve yanlışlıklara gebedir. Bunun birkaç nedeni sayılabilir: Birincisi, eş-zamanlı bir değerlendirme ve argümanlar üzerinde akıl yürütme doğaldır ki ilk olarak uzamın nesne edinilmesini gerektirir; bu nesne edinmenin niteliği ve uzamın sınırlarını çizme işi olmakta-olanın etkilerinin ve bileşenlerinin tam olarak görülemediği için şimdi ve burada hep eksik kalır. İkincisi, geçmiş olan durağan ve olmuş-olan demek değildir; gelecekte olabilecek olanların olmuş-olanı her daim bambaşka perspektiflere konumlandırması ve geçmişin tekrar tekrar deneyimlenmesi sonucunu doğurur. Ve ilk ikisinin zorunlu sonucu olarak; olmakta-olanın diğer bileşenlerinin açığa çıkması tarihin kendinde deviniminin bir sonucu değil ona etki eden öznelerin tarihsel eylemlerine bağlıdır. Yani bilginin hem üretilmesi hem de ortaya çıkarılması pratik bir etkinliktir.*[405]

Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metnine oldukça önemli bir uyarıyla başlar. İster *düşünme* ile isterse de *gerçekliğin* diyalektik hareketiyle ilgili olsun, her ikisinin de içkin gelişimlerinin sonucu olarak

---

[405] Elgür, E., V., Aydın, A., *Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri I* içinde 'Hannah Arendt'in Kamusal Alan Kavrayışı ile Tartışmaya Çağrı, ed. E., V., Elgür, Yalçın, B. Vd., Notabene Yayınları, Ankara, 2011, s.274

*Kavram*ın gelişimi, bu gelişime dışsal ve olumsal olan şeylerin dışlanması aracılığıyla oluşturulmuş, saf bir *kendiliğin* onların arasından sıyrılarak görünür kılınmış gelişimini anlatmaz. Aksine, olumsal ve dışsal olanları bizzat kendisinin üretimi olarak kavrayan ve onları kendi gelişiminin rasyonel hareketine eklemleyen bir içkinleştirme söz konusudur: "*Kavram*ın gelişmesi, tamamen içkin bir ilerlemedir ve o, bu süreçte kendi determinasyonlarını meydana getirir; yani *Kavram,* başka şeylerin de varolduğunu tasdik ederek ve evrensellik kategorisini bu gibi dışarıdan alınma materyale uygulayarak ilerlemez" (Hegel, 1991:56). Yani, düşüncenin diyalektik gelişimi, nesnesindeki bir gizin gittikçe daha açık edilmesini sağlayan tarihsel bir gelişim olarak kavranamaz, aksine gerçekliğin diyalektik hareketinin *kavram*a doğru yönelimindeki tarihsel *görünüş* kendi eksiksizliğine ne kadar yakınsa, düşüncenin hareketi de kendi *kavram*ına o kadar yakındır. Yani, varolanların çokluğunu ve çoğulluğunu *birlik*, yani Varlık olarak örgütleyen gerçek bir merkezi birim ortaya çıkmadığı sürece, düşüncenin kendisi de, tamamen bu gerçeklikten ayrı ve ona karşı bir biçimde kendi *kavram*ına ulaşamaz. O yüzdendir ki ürünün meta biçiminin diğer tüm varolanları kendi formuna göre *değer*ce oranlanabilir bir hale getirmesiye *düşünce*nin kendine dışsal olan tüm geçmiş belirlenimlerinin aslında kendine ait olduğu anlamında kendi *kavram*ına ulaşması aynı zaman dilimine rastlar. *Akıl* nasıl ki geriye yönelik olarak, kendi etkinlik düzeyindeki geçmiş tüm belirlenimleri baskılayarak onlara *bulaşıp* onları tek bir ilkenin fenomenlerine dönüştürebiliyorsa, *meta* da geleceğe yönelik olarak tüm varolanlara *bulaşarak* onları tek bir ilkenin görünüşlerine dönüştürmektedir. Bu nedenle siyasetin geçmiş belirlenimlerinin yetersizliği, düşünmenin kendi ilkesindeki bir eksiklikten ya da başarısızlıktan değil, kendine nesne edinmiş olduğu gerçekliğin eksikliğine ve yetersizliğine paralel gelişebilmesinden dolayıdır. Ve ancak bu anlamda diyalektik, hem gerçekliğin hem de düşüncenin -zorunlu olarak- ortak hareketinin adıdır; yoksa birbirinden ayrı hareket eden iki uzamın -Spinoza'dakiyle anoloji kurulabilecek biçimde- gizemli hareketi olarak değil. Demek ki, teori-pratik birlikteliği dışsal olarak zorlanan ahlaki bir ilke değil, diyalektiğin kendisine içkin bir zorunluluktur. Bu nedenle, aşağıdaki bölümde politikanın *ideal, reel* ve *ontolojik* olarak

kavranışını, bu kavrayışların sahibi olan filozofların bir başarısı ve dolayısıyla diğerlerinin başarısızlığı olarak değil, Varlığın tarihsel oluşumunun momentlerinin bir yansıması olarak görmek gerekir.

İdeal-politik

Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* başlıklı metninde, felsefenin gelişim sürecinde gelmiş olduğu şimdiki konumu *anlama yetisi* ile *spekülatif* felsefe arasındaki farklılıkla, felsefenin diğer bilinçlilik biçimleri ile girmiş olduğu aşma ilişkisini de dinle ilgisinde tartışıyordu. "Felsefenin içine düşmüş olduğu utanç verici durumun"[406] *anlama yetisi* etkinliğine çizilmiş sınırı yanlış anlayan Kant sonrası kimi filozofların felsefe yapma biçimlerinin bir ürünü olduğunu söylerken, bu durumda kurtulmanın yetkin formunun ise *anlama yetisi*nin sınırlarını içkin bir eleştiri aracılığıyla geliştiren diyalektiğin sonucu olan spekülatif düşünmede bulunduğunu ifade eder: "*Anlama yetisi*nin kuralarını içeren eski mantığa, tanımlama, sınıflandırma ve muhakemeye ait şekil ve kuralların, spekülatif bilime uygun gelmediği artık kabul edilmiş ya da, kabul edilmese bile, hiç olmazsa hissedilmiş bulunuyor" (Hegel, 1991:21). Fakat hem *anlama yetisi*nin sınırlamalarını kabul etmeyen hem de bunun aşılması olarak spekülatif bilginin yön verdiği felsefenin yeni biçimlerini anlamayanlar, Hegel'e göre, dinin bilinçlilik formundan devşirilmiş, ama konusu değişen -sekülerleşen- yeni (olduğunu zannettikleri) bir felsefe biçimini devreye sokuyorlardı:

> "Şüphesiz, varlığın daha derin yanıyla ilgilenir görünen kimselerden, şeklin dışa ait bir şey olduğu, eşyanın mahiyetiyle ilgisinin bulunmadığı, oysa asıl bunun önemli sayılması gerektiğine dair sözler işitebiliriz. Denilebilir ki, bir yazarın ve özellikle bir filozofun işi, hakikatleri keşfetmek, hakikatleri söylemek, geçerliliği olan hakikatlerin ve kavramların yaygınlaştırılmasını sağlamaktır. Fakat böyle bir görevin realitede nasıl yerine getirildiğine bakılacak olursak, hep aynı eski gevezeliklerin yeniden ısıtılıp ortaya konulduğunu ve dört bir yana yayılmasına çalışıldığı görülür. Her ne kadar, bu uğraş, hislerin eğitilmesi ve uyandırılması bakımından şüphe götürmez bir

[406] "Felsefenin bir konu[m]dan bir başkasına geçmesi, bilimsel bir ispatlama ortaya koyması, yani genel olarak spekülatif bilgi, başka her türlü bilgiden tamamen farklıdır. Ancak bu ayırdedici karakterin zorunluluğu anlaşıldığı zamandır ki, felsefeyi bugün içine düşmüş olduğu utanç verici durumdan kurtarmak mümkün olur" (Hegel, 1991:21).

değer taşısa da, daha çok fuzli bir gayretkeşlik sayılır. "*Musa ve peygamberleri var, onları dinlesinler, -Luka, XVI, 29"* (Hegel, 1991:22).

Aynı tartışma ile ilgisinde tanrı "seçkin kullarına uykularında verir -*Mezmurlar, CXXVII, 2"* (Hegel, 1991:25) ifadesini de alıntılayan Hegel, konusunun içkin ve dolayısıyla diyalektik gelişimine odaklanmak yerine, *şimdi ve burada*ya sıkışmış bir hisler ve arzular[407] yığınının yön verdiği aforizmik etkinliği felsefe olarak görmenin, tarihte başka hiçbir bilimin uğramadığı bir aşağılama ve küçümseme olduğunu ifade eder.[408] Hegel'e göre, böyle bir felsefe yapma formu özellikle siyasette ve devlet felsefesinde yaygınlaşmış, herkesin yüreğinden, duygularından ve heyecanından bulup çıkardığı argümanlar felsefe ve siyasetin uzamını işgal ve iğfal etmiştir.[409] Konusunun, yani siyasetin, kendi içkin belirlenimlerine sahip olduğu halde dışsal tasarımlara

---

[407] Arzuların gerçekleşmesini, iradenin güçlülüğü ya da güçsüzlüğüne bağlayan; böylelikle de yapısal unsurların sınırlayıcı ya da teşvik edici nesnel gücünü tamamen görmezden gelen bu siyaset kavrayışın *idea*tik yapısına karşı Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metninin *Giriş*ini, öznel ve sınırsız bir gerçekleştirme gücü aracılığıyla tanımlanamayacak olan 'irade'nin kavramsallaştırılmasına ayırır. İradenin objektif ve subjektif belirlenimlerinin tartışıldığı bu *Giriş,* ancak varolanların yapısal özellikleriyle dolayımlanmış olan bir iradenin tarihin kolektif iradesi biçiminde siyasalın kavramsal haznesinde yer alabileceği tespitiyle sonuçlanır. Marx'ın "insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar" (Marx, 1993:24) ifadesi de tam olarak bu tartışmayla ilişkilidir.

[408] "Bu küçümsenişin en vahim şekli de, söylediğimiz gibi, herkesin genel olarak felsefe hakkında zahmetsizce bir şeyler bildiğine ve bu konuda tartışacak konumda olduğuna inanmasıdır. Başka hiç bir sanat, hiç bir bilim, böyle herkesin ona hemen kolayca tasarruf edebileceğini sanması gibi son derece aşağılayıcı bir muameleye uğramamıştır" (Hegel, 1991:24).

[409] "Çağdaş felsefenin büyük bir iddia ile, devlet hakkında yayınladığı şeylere baktığımızda, aklına esip de işe karışmak isteyen herhangi bir kimsenin, bunlara benzer bir şeyi, pekala kendi karihasından çıkarabileceğine haklı olarak inanabileceğini görürüz. Bu kimse, böylece felsefeye tasarrufunu kendi kendisine kanıtlamış olacaktır. Esasen, bu sözümona felsefe, hakikatin kendisinin bilinemeyeceğini, ama ahlaki konular ve özellikle de devlet, hükümet, siyasi anayapı üzerine herkesin kendi yüreyğinden, duygularından ve heyecanından bulup çıkardığı şeyin hakikat olduğunu açıkça ilan etmiştir. Bu konuda özellikle gençliğin zevkine göre neler söylenmedi ki, ve gençlik de kendisine söylenen neleri seve seve dinlemedi ki! Böylece Kutsal Kitab'ın "seçkin kullarına uykuda verir -Mezmurlar, CXXVII, 2" sözü bilime uygulanmış oldu ve her hayalperest kendini seçkin kullar arasına koydu" (Hegel, 1991:24-5). Marx'ın, Hegel'in bu ifadelerine tam bir uyumla *ekonomi politiğin eleştirisi*nden doğru siyasetin ontolojik zeminini tespit etme çabası ve konusunun içkin belirlenimlerini takip eden diyalektiği bu alanda kullanmasına rağmen, günümüz takipçilerinin büyük bir çoğunluğunun tam da Hegel'in eleştirdiği yerde durması ne büyük trajedi. Çalışmamızın neredeyse tamamı, bu siyaset yapma biçiminin diyalektiğin ne'liği ile ilgili muazzam bir bilgisizlik içinde olması ve onu sadece, sıkıştığında başvuracağı bir *deus ex machina* olarak tasarlaması ile motive olmuştur.

meyleden yönteminin, diyalektiğin sadece akıl yürütme biçimi olarak tasarlanmasından kaynaklanan yanıltıcı bir düalizm aracılığıyla içinde bulunduğu hataya düşmüş olduğunu söyleyen Hegel, realitenin kendisinden değil de realitenin dışlanmasından doğru oluşturulmuş böyle bir *idea* tasarımının düşünsel ard-alanını şu şekilde açıklar:

> "Tabiat söz konusu olduğunda, felsefenin onu olduğu gibi bilmesi gerektiği, eğer 'filozof taşı' herhangi bir yerde saklıysa, olsa olsa yine bizzat tabiatın içinde saklı olacağı, tabiatın kendi sebebebini kendisinde taşıdığı ve bilimin tabiatta varolan bu gerçek sebebi -yüzeyde gözüken olumsal şekilleri değil, fakat tabiatın ezeli ve ebedi ahengini- kavraması, tabiatın içkin kanununu, mahiyetini araştırması gerektiği kabul edilir. Ama buna karşılık, ahlak dünyası, devlet -yani kendilik bilinci düzeyinde mevcut şekliyle akıl- söz konusu oldu mu, bunun aslında, aklın kuvvet kudret kazandığı, çeşitli kurumlar içinde, bunların içkin esası olarak, yer aldığı dünya olduğuna hiç bakılmaz. Tinsel evren sanki olumsallığa ve keyfiliğe bırakılmış, tanrı tarafından terkedilmiştir. Nitekim bu ahlak dünyası ateizmine göre, hakikat bu dünyanın dışındadır, ya da -herşeye rağmen ahlaka bu dünya da bir yer vermek gerektiğine göre- hakikat burada ancak *problematik* bir varlığa sahip olabilir. İşte, her düşüncenin kendi başına kanatlanıp uçmak hakkı ve aynı zamanda vazifesi bundan kaynaklanır. Ne var ki, bu uçuş, 'filozof taş'ını bulmak için, bunun peşinde bir uçuş değildir, çünkü zamanımı felsefesinde kimse araştırmak zahmetine katlanmamakta, herkes bu taşı zahmetsizce elde etmiş olduğuna inanmaktadır" (Hegel, 1991:24).

*İçkin-öteye-geçiş*i doğa için kabul eden lakin genel olarak tinselin ve özel olarak da siyasalın uzamı için geçerli olmayan (ya da sadece Kant'taki biçimiyle *heuristik* olarak kabul eden) bir hareket biçiminde düşünen bu felsefeye karşın, Platon, *idea*ların bir en yüksek *idea*yla ilişkilenmiş birliğini öne sürerken, düşüncenin tinsel hareketi açısından çok daha yetkin bir konum teşkil eder. Fakat tinin sadece formuyla ilişkilenmiş olan bu felsefe, gerçekliğin *kavramsal* tamamlanmamışlığı ile kurmuş olduğu ilişkide ancak "boş bir idealin nesnelleşmiş imajını" yaratırken,[410] bunun yanında, gerçekliğin kendi içkin

[410] "Ben bu eserde, boş bir idealin nesnelleşmiş imajı olan Platon'un *Politeia*'sının da, aslında Yunan ahlakının mahiyetinden başka hiç bir şey ifade etmediğini belirttim. Platon, Yunan ahlakında rahne açan daha derin bir prensibin bilincine varmıştı. Fakat, bu prensip o aşamada tatmin olmamış bir özleyişten başka bir şey olamazdı ve dolaysıyla ancak ifsat edici bir prensip

hareketinin henüz kendi reel belirlenimlerine sahip olmadığı bir zamanda, düşünsel bir birliği *idea* olarak gerçekliğe dayatır. Fakat Hegel'e göre "felsefe, rasyonel olanın temeli olduğu için, şimdinin ve reel olanın anlaşılmasıdır; yoksa bir *öte yanın* inşası değil." Felsefesinin bu temel prensibine uygun olarak da Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin reel olanın *düşünce belirlenimleri* düzeyinde bir betimlemesi olduğunu ama asla bir ideal inşa etme amacı taşımadığını özellikle belirtir: "kitabımız, devletin bilimini sunarken, devleti, *kendiliğinden* rasyonel bir şey olarak anlamak yolunda bir deneme olmaktan başka bir arzu taşımamaktadır. O, bir felsefe eseridir ve olması gerektiği gibi, bir devlet ideali inşa etmek kadar onun niyetine yabancı bir şey olamaz. Kitabımız, eğer bir ders içeriyorsa, bu devlete verilen bir ders olmayıp, daha çok ahlak dünyası olan devletin nasıl bilinmesi gerektiğini öğreten bir derstir; *Hic Rhodus, hic saltus*" (Hegel, 1991: 28-30). Hegel'in, siyasal alanla ilgili düşünme etkinliğinin Platon'dan başlayarak zamanına kadar gelen formuyla, kendisinin siyasal alanı değerlendirme biçimi arasında koymuş olduğu farka uyarak, politikanın bu soyut belirlenimini *ideal-politik* olarak adlandırıyoruz.

Siyasalı kavrayış biçimlerinin ideal kavramı merkezli eleştirisinin zemini Hegelci diyalektik tarafından hazırlanır. Çünkü felsefe tarihi göstermektedir ki, filozofların siyasalın uzamı hakkındaki düşünceleri onların ontoloji ve epistemoloji hakkındaki savlarından ve dolayısıyla bu ikisinin birbiriyle ilişkisinin en yetkin kurulumu olan diyalektik tarafından belirlenir. Çalışmamız açısından bu kabul bir varsayım olmanın çok ötesinde geçerliliğe sahiptir. Diyalektiğin diyalektik gelişiminin ilk momenti olarak belirlediğimiz Platon, Aristoteles ve Kant'ın ortak yanları, diyalektiği *bir yeti olarak aklın* -olumsal ya da zorunlu- hareketi olarak kavramalarıydı. Onları bu sınırda durduran şey ise Varlığın ontolojik bir birlik/bütünlük olarak düşünülmesini engelleyen ilkenin

---

olarak kendini gösterebilirdi. Bu özleyişten etkilenen Platon, buna karşı bir çare aradı, ama yardım ancak yukarıdan gelebilecek olduğu için, bunu önce ancak yine Yunan ahlakının bir özel dış şeklinde bulabildi. Böylece, bozulmanın üstesinden gelebileceğine inanıyordu, ama sadece bunun içinde bulunan daha derin bir şeyi; sonsuz özgür şahsiyeti yaralamakla kaldı. Fakat, Platon, böylece büyük bir düşünür olduğunu ispatlamış oldu, çünkü düşüncesindeki en önemli noktanın çevresinde döndüğü prensip, o devirde hazırlanmakta olan evrensel devrimin, çevresinde döndüğü eksendi" (Hegel, 1991:29).

yokluğuydu. İlke yokluğu, filozofun onu keşfedememesine bağlı bir yetisizlikten değil, ilkenin bizzat ontolojik yokluğundan kaynaklanır. Dikkat edilirse, Platon'da *Parmenides*'ten sonra, Aristoteles'te daha baştan itibaren pratik ve poetik bilim alanlarında ve nihayet Kant'ta *kendinde şey*in yokluğunda, ontolojinin *yok merkezi idea*tik kimi unsurlarla ikame edilmeye çalışılır. Zamansal ve mekânsal sınırlılığın aşılması çabası, zamana ve mekâna göreli olanın kendi belirleyicilerinden salınmak suretiyle *idea*laştırılması sonucunu doğururken, *idea*nın salt bir ufuk ya da özleyişten ibaret olması, kendisinin her dönem yeniden-içeriklendirilmeye izin veren yapısal bir özellik kazanmasına neden olur. Bu yanıyla *ideal-politik* bir düş ya da hayal olmanın ötesinde, yapısal ve birlik verici bir unsur olmaması nedeniyle, mevcut zamanın maddi ilişkilerinin üretmiş olduğu egemenlik karşısında *idea*nın korumasızlığını ve ele geçirilebilirliğini ifade eder.

Söz konusu ele geçirilebilirlik ya da (yapısal, ontolojik bir ilkenin yokluğundan kaynaklanan) korumasızlık durumu, Platon, Aristoteles ve Kant'ın diyalektik anlayışları ile birebir uyum içindedir. Platon'un, *Politeia, Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da siyasetle ilgili izleği, düşünce ve varolanlar arasındaki ilişkiyi hakikat imgesine göre kurabilme yetisine sahip filozof kral nezdinde temsil edilen *düşünce*nin, hükmeden olarak kavrandığı bir formdan tanrısal olana kendisini uydurmak zorunda kalan *düşünce*ye doğru bir yoldur. İdeaların birbiriyle olan ilişkilerinin bir bütünlük olarak tasarlanmasına izin veren epistemolojik kurgunun *Parmenides* diyaloğundaki *hen* tartışmasından doğru bozulmasıyla diyalektiğin *alıştırmaya* dönüşmesi ve *Theaitetos* ve *Sophist* diyaloglarında ontolojik bütünlüğün reddi ile "nelerin nelerle ilişkiye girebileceğinin sınıflandırılmasının yöntemi" olarak belirginleşen diyalektik siyasal düşüncelerdeki izleğin zemini olarak iş görür.

Politeia'da hiçbir bütünleştirici ilkeye sahip olmayan, organik bir bütünlük tasavvuru, yani *sonsuz*un *sonlu* içindeki tezahürü, diyalektiği, nesnesinin tüketilebilirliğinin olanağı sayesinde *bilgi*yle ilişki içinde tutar. O halde ideal devlet yapısı, organik bütünlüğün içindeki ilişkiselliğin ve buradaki *harmonia*nın diyalektik aracılığıyla keşfine bağlıdır. Dışsal herhangi bir referansa ihtiyaç duymayan bu uyumun,

kendi başına ideal bir form olduğu düşünülen insandaki uyumu sağlayan tamamen içkin bir bütünlük formuyla karşılaştırılması da bu nedenledir. Ve bu yüzden bütünlüğün *kendinde*, içkin bilgisel belirlenimi olanaklı olduğu halde, ona *dışsal* bir zorlama ile yalancı bir uyum kazandıran *tiran,* filozof kralın diyalektiği karşısında yansımalar ve görünüşte kalan sıradanlığı temsil eder.

Gündelik ve toplumsal yaşamın düzenlenişinin, temel bir ontolojik ilke tarafından yapılandırılamadığı bu durumda Platon, *filozof kral*la ilgisinde ilkeyi 'boş bir bilgi formu' olarak yapılandırır. Nasıl ki diyalektik, herhangi bir ontolojik ilkenin yokluğunda, herhangi bir nesneyle ilişkisinde *yukarı-aşağı* gidip gelen ve bu suretle bütünlüğü kuran merkezsiz bir hareket olarak kurgulanıyorsa, siyaset de ancak bilgi ile ilişkisinde, merkezsiz bir 'ideal yönetme edimi' çerçevesinde kurgulanır. Bu durum, Platon için çözülemeyen ve çağı itibarıyla da çözülmesi mümkün olmayan yapısal-ontolojik ilke yoksunluğu ile karşılaşmasını ifade eder ve de bu yüzden söz konusu yoksunluk yöneticinin kim ya da kimler olduğu tartışmasını siyasetin merkez tartışması olarak tayin eder. *Politeia*'nın IX ve X. kitabından başlayıp *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'a kadar devam eden tartışmanın yöneticilere odaklanması da bu nedenledir. *Devlet Adamı*'nda kralın bilgisinin ne tür bir bilgi olduğu tartışması bütün diyaloğu baştanbaşa katederken yöneticinin bilgi ile ilişkisi tüm toplumsal sorunlardan azade biçimde siyasetin odağı olarak belirlenir. Kronos zaman miti, tanrıların yönettiği bir zamanı ideal bir ufuk olarak sunarken (Platon, *Politikos*:269b-274e),[411] tanrıların unutulmasıyla kaybolan idealliğin tekrar nasıl ele

[411] "Bu mitle Platon aslında bir tarih felsefesi ortaya koyar. Evrenin de insanların da tanrılar tarafından yönetildiği zamanlarda her şeyin mükemmel olduğu ve insanların da çok mutlu olduğunu belirtir. Ancak tanrı ya da evrenin yaratıcı babası evrenin yönetimini bırakınca önce her şey alt üst olur sonra bir tanrı olan evren babasının yaptıklarını hatırlayarak tekrar bir düzen kurar önce çok iyi hatırlandığı için iyi yönetilen evren zamanla unutulanlardan dolayı, ki bu unutmaların sebebi maddedir, bu günkü durumuna geldi. Bu anlatıda asıl önemli olan şey tanrı evrenin yönetimini bırakınca insanlar için artık Kronos zamanındaki gibi istedikleri her şey hemen önlerine gelmiyordu. Vahşi doğa karşısındaki bu savunmasız insanın hayatta kalması olanaksızdı. Bu yüzden bir takım tanrılar (Yunan tanrıları) "eski gelenekte anlatılan armağanları, gerekli olan öğretim ve eğitimle birlikte insanlara verdiler." (Platon, *Politikos;* 2001:274b6-c2). "Tanrıların bakımı insanlardan esirgenince, hayatlarının gidişini kendileri düzenlemek zorunda kaldılar; tıpkı uydukları ve taklit ettikleri evrensel varlık gibi, insanlar da kendi kendilerinin hakimi oldular, o değiştiği gibi onlarda durmadan değiştiler;

geçirileceği, *Politeia*'daki tartışmanın bir tekrarını ortaya çıkarır. Tanrılardan uzaklaşma metaforu ile anlatılan görünüş ve *idea* arasındaki varolan kopukluk, *Parmenides* diyaloğundaki her ikisinin de kendi içinde ilişkilere sahip olduğu yönlü sonuç yargısıyla (ve bu nedenle diyalektiğin alıştırmaya dönüşmesiyle) benzer bir biçimde yönetme ile bilgi arasındaki bir boşluğun ortaya çıkmasına neden olur. Ve son olarak *Yasalar, Theaitetos* ve özellikle de *Sophist* diyaloğu ile uyum içinde, ama bir *ideal* ufkunu da koruyup, gerçeklik ile *ideal*ite arasındaki bir türlü kurulamayan ilişkinin sonucu olarak realitenin kendi sınırları içindeki bir *makul* arayışına dönüşür.

Makul olanın aranışı *ideal-politiğin* zorunlu sonucudur ve burada makul, *ideanın yokluğunda, gerçekliğin belirli bir perspektifinden üretilmiş soyutlamalarının, zaman ve mekân sınırlamalarından anlama yetisinin bütünleyici etkinliği aracılığıyla kurtulmuş bir somut-evrenselin ufuk biçimindeki inşasıdır.* Bu biçimiyle *ideal-politik,* ontolojinin yok merkezinin makul(ler) üretmeye izin veren yapısına karşılık gelen teorik-siyasal edimdir. Aristoteles'in *Politika*sı bu tarz siyaset tasarımının en uygun örneklerinden biridir. Zamanının toplumsal, sınıfsal ayrımlarını veri kabul eden Aristoteles, bunların makul bir düzenlenmesini tartışmaya açtığında organik bir birlik olarak devlet tasarımı onun ufkunu oluşturur. Organik birlik, dışsal referansların ya da teorik bilimlere kesinliğini sağlayan *ilk, zorunlu ve kesin ilkeler*in yokluğunda *ideal*in kendisine göre oluşturulacağı yegâne bütünlük tasarımı olarak ortaya çıkar. Platon'un ısrarla, *Yasalar*'da da *gece konseyi* aracılığıyla, *ideal*i hala ötelenen bir şey olarak kavramasına rağmen, Aristoteles, Platon'un bir türlü çözemediği *idea*lar ile görünüşler arasındaki sorunu, *idea*ları varolanların kendini gerçekleştirme uzamı olarak tanımlamasıyla çözer ve organik birliğe dayanan içkin bir *ideal* tasarımı geliştirir. Böylece Platon'un ideal devlet tasarımı ile başlayan *Politeia*'daki arayışının *Yasalar*'a doğru reel olana çözülmesi, Aristoteles'te reelin birliğinin *ideal* olarak kavrandığı bir biçime dönüşür. Fakat aynı Platon'da olduğu gibi ilke yetersizliği, birbiriyle bağımsız bir çokluk olarak görünen toplumsal yapının birlik olarak

---

bazen bir şekilde, bazen bir başka şekilde durmadan yaşadılar, büyüdüler." (Platon, *Politikos;* 2001:274c5-d5)" (Üngür, 2011:78).

örgütlenmesini, bunu kimin, hangi anayasa biçimi altında, vs. yapacağını siyasetin merkezi sorunu olarak koyutlar.

İdealin bu içkinleşmesi doğrudan Aristoteles'in diyalektik anlayışı ile ilgilidir. Hem Platon'da hem de Aristoteles'te diyalektiğin öncülleri *endoksa*dır; fakat Platon'un görünüşlerden yola çıkan diyalektiği, gittikçe yükselen bir biçimde *idea*ya varma olanağı ile tanımlanır, Aristoteles'te ise sonuçların kendisi de *endoksa* olarak kalmaya ve bir sonraki akıl yürütmenin öncülleri olarak işlev görmeye mahkûmdur. Dışsal *ideal*in yokluğunda, verili olanın makul düzenlenişi içkin *ideal* olarak tasarımlanır.

İdeal-politiğin üzerinde yükseldiği ontolojik zeminin, toplumdaki egemenlik ilişkilerinin ya da ahlaki geleneklerin, vs'nin herhangi bir unsurunun *ideal* olarak üretilmesine ve yeniden-üretilmesine izin veren yapısı, yöneticinin ve onun yönetme ediminin şekline dönük tartışmanın siyasetin genel tartışması olmasından kaynaklı, bir en üst yöneticiyi tekrardan dışsal *ideal* olarak üretmekte zorlanmadı; *Augustinus*'un *Civitas Dei*'si bunun en yetkin örneklerinden biridir. Kant tüm dışsal referansları, *imkânsız* olarak nitelediğinde Montesquieu, Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerde belirginleşen seküler bir eğilimin felsefi temellerini oluşturmak suretiyle onları görünür kılmaktan daha fazlasını yapmıyordu. Doğal durum ve toplumsallık arasındaki yarılma, her ikisinin de birbirinden ayrı yapısal özellikler barındırdığı ön-kabulünü içinde taşıyor ve Kantçı düalizm bu ön-kabulü olumlayan bir zemin sunuyordu. Kantçı diyalektik ise bu düalizmle uyum içinde, aklın içkin ve zorunlu hareketi olarak koşulludan koşulsuza yükselme amacında, kendi sonuçları ile gerçeklik arasındaki tam bir uyuma dair yargıda bulunmaktan imtina etmişti. Fakat doğa nedenselliğinden ayrı olarak, kaosun hüküm sürdüğü düşünülen ve bu nedenle de tüm -seküler-[412] siyasal kuramın bu kaosun dışsal yetkeler aracılığıyla nasıl düzenleneceğine odaklandığı uzun bir zamandan

[412] Seküler kavramını burada özellikle kullanmamızın nedeni, toplumsalın uzamının yapısal bir düzenliliği olduğu savı tek tanrılı dinlerin de temel savlarından biri olmasıdır. Fakat buradaki düzenlilik dışsal bir referans olarak tanrı aracılığıyla sağlanmış olduğundan, Kant'ın bu yapısallığı içkin bir neden aracılığıyla açıklama çabası diyalektğin *içkin-öteye-geçiş* özelliğiyle tam bir uyum sağlamaktadır.

sonra Kant, bu alanın da yapısal ilkeleri olduğu konusunda direterek 'kendi' Copernicus Devrimi'nden çok daha önemli bir devrimi gerçekleştirdi. Görünür biçimini ahlaklılık tartışmasının oluşturduğu bu devrim, ahlakın kendisinin istenç aracılığıyla, dışsal bir öğütler toplamında değil, insanın toplumsal yaşam içinde belirlenim kazanmış, saygı duyulması gereken varlığından köklenmesi gerektiğini söylediğinde aynı zamanda bu ahlaklılığın ancak bir toplumsal ilişkiler bütününü ve onun yapısal özelliklerini de dikkate alarak oluşturulabileceğini söylemiş olur.[413] Fakat Kant bu yapısallığın, henüz yeni belirginleşmeye başlayan ekonomik temelini göremediğinden genellikle doğaya bir referansla, 'salt biçime odaklanmış' bir düzenlilik ilkesi üzerinden, heuristik bir okumayla süreci açıklamaya çalışmıştır. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* ve *Sürekli Barış* metinlerinde toplumsal uzamın yapısallığının, doğanın kendisine vermiş olduğu düzenliliğe benzer bir *birliği* hukuk ve siyaset alanlarında da oluşturmak üzere insanı yönlendirmesi üzerinden okunması söz konusudur. *Sürekli Barışın Güvencesi Üzerine* başlıklı tartışmasında, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi*'nin konumunu da gösteren bir girişle başlangıç yapar:

> "Bize bu güvenceyi veren doğa diye adlandırdığımız büyük sanatçıdan başkası değildir. Doğanın rastlantısal olmayan mekanik akışı, insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine karşın,

[413] Bu konuda Hermann Cohen'in yorumunun Kojin Karatani tarafından genişletilmiş bir biçimi oldukça iddialı ve açıklayıcıdır. Cohen, Kant'ı 'Alman sosyalizminin gerçek kurucusu' olarak nitelediğinde Kant'ın tekil ve (sınırlı kullanımında) biyo-psişik bir varlıktan değil, toplumsal ilişkiler içindeki varoluşundan bahsettiğini belirtir: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla *sırf bir araç* olarak değil, *aynı zamanda* ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun." Fakat bunu söylerken doğal tarihsel süreci hiçbir zaman göz ardı etmemişti Kant. Hermann Cohen'in bir zamanlar hatırlatmış olduğu gibi Kant'ın, araç olmama meselesini 'asla sırf' diye vurgulamış olması önemlidir. Kant böylece üretim ile üretim ilişkisini, yani Marx'ın *Kapital*'de irdelediği alanı bir öncül olarak almıştı. Kant'a göre başkalarının insanlığını *bir araç olarak* kullanmak, meta ekonomisindeki üretim ve üretim ilişkisinde zaten kaçınılmazdı. Bu meseleyi görmezden gelerek insan ilişkilerine dair yapılan herhangi bir açıklama 'müminler' ile 'ebeveynlerin' insanlığını sırf bir araç olarak kullananlardan geçilmeyen yerlerde kurulan bir manastır ya da yatakhane hayalinden ibaret kalır. Kantçı etik, hiçbir zaman *sırf bir araç olarak değil bir amaç olarak* yerine 'araç olarak değil amaç olarak' diyormuş gibi okunduğu için küçük görülür. Amaç krallığı ancak ekonomik ve maddi bir temel üzerinde varolur ve 'kişiselcilik', temel meseleler hesaba katılmadığında bir papaz vaazına dönüşmekten kaçamaz. Kant'ın bu yönünü göz önünde bulunduran Cohen, onu 'Alman sosyalizminin gerçek kurucusu' olarak adlandırmıştı" (Karatani, 2008:170).

> uyum yaratma amacını güttüğünü açıkça göstermektedir. İşleyiş yasaları bizce bilinmez, zorunlu sonuçlar yaratan bir neden olarak düşününce doğaya *yazgı* demekteyiz. Dünyanın, akışı içinde ortaya çıkan ereğini göz önünde tutarak, insan türünün en son ve nesnel amacı bakımından, şeylerin akışını çok önceden takdir eden ve belirleyen bir yüce nedenin derin bilgeliği olarak düşününce, doğaya *tanrısal takdir* diyoruz. Gerçekten bu tanrısal takdiri doğanın sanatçı gibi düzenlediği bir sıra düzenlemeler aracılığıyla bulup ortaya çıkaramadığımız, hatta bu düzenlemelerden tanrısal takdiri akıl yürütme, usavurma yoluyla da çıkaramadığımız doğrudur. Bunu ancak, şeyleri amaçlarına indirgediğimiz zamanlar yapıldığı gibi, insanın sanatıyla karşılaştırıp tasarımlayarak anlayabiliriz. Fakat aklın bize zorunlu olarak buyurduğu amaçla doğanın ilişkisi ve buna uygunluğu teorik bakımdan transzendent ise de pratik bakımdan bir gerçektir. Akıl, sonuçların nedenlerle olan ilişkisi bakımından, mümkün deneyin sınırları içinde kalmalıdır; böyle olunca da doğa terimi, burada olduğu gibi, teori -din değil- kastedildiği zaman, insan aklının sınırlarına daha uygun düşen bir sözdür; aynı zamanda, doğa terimi, tanıyamayacağımız bir varlığı anlatan ve bizim tarafımızdan, niyetlerinin içine girilmez gizini varmaya çalışmak gibi, Icarus'un uçuş girişiminden daha cesur bir düşünceyi gösteren tanrısal takdir sözünden daha alçak gönüllüdür" (Kant, 1984:243).

Burada *ideal,* Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi geleceğe ötelenmiş organik bir birlik olarak tasarlansa da, Kant, kendisine kadar gelen ön-varsayımları da yıkmak suretiyle[414] bu birliğin sağlanmasının yapının kendisinde zaten içkin olduğunu söylemekle ve de birliğin kurulmasını devam eden bir süreç olarak göstermekle hem *ideal-politiğin* en yüksek noktasını oluşturur hem de onun bir başka politika içine çözülmesinin başlangıcını. Çünkü *ideal-politiğin* en temel belirlenimi olan, *ideal*in tasarlanmasının, üretilmesinin ve yeniden-üretilmesinin olanağı olan ontolojinin yok merkezi, birlik veren bir ilke suretiyle merkezi bir birim edinmeye başlamıştır. Kant bu birliğin düzenliliğini, siyasalın ve hukukun uzamının doğanın birliği ile uyumluluğu çerçevesinde örtüştürürken *ideal-politiğin* içine kayıtlanır, ama

---

[414] Marx, *1843 Elyazmaları*'nda Kant'ın *koşulsuz buyruğu*nun yerine getirdiği görevi şu cümlelerle ifade etmişti: "Din eleştirisi, insan için en büyük varlığın insan olduğu öğretisiyle; bundan dolayı da insanın küçük düşürülen, kölelelştirilen, yüzüsütü bırakılan, hor görülen bir varlık haline geldiği *bütün ilişkileri alaşağı etmeye dair koşulsuz buyruk* ile sonra erer" (Marx, 1976:182-Karatani, 2008;172)

tarihte kurulan ve zaman içinde tamamlanan bir şey olarak birlik düşüncesiyle de *reel-politiğin* başlangıcını oluşturur.

Reel-Politik

Nasıl ki Kant'ın diyalektiği, aklın olumsal bir hareketi olarak diyalektiği yine aklın içkin ve zorunlu bir hareketi haline getirerek diyalektikte bir kırılma noktası yarattıysa, bu diyalektiğe uygun olarak siyasetin, olumsal olan herhangi bir varlık belirlenimine ideallik vermek suretiyle belirlenen yapısını bu idealitenin salt düşünce aracılığıyla (yönetici ve yönetim tartışmaları ya da tanrısal bir düzenlilik düşüncesi aracılığıyla) determine edilemeyeceği, keza kendine içkin bir yasalılık barındırdığı düşüncesini felsefeye getirmekle (ya da zaten getirilmiş olana belirlenim vermek suretiyle) aynı kırılmayı siyaset alanında da görünür kılar.

Kant'ın, düşüncenin gözlerini gerçekliğe ve ondaki yasalılığa doğru çevirmesi, ele geçirilebilir ve korumasız olarak gözüken çokluğun, kendisindeki içkin belirleyicilerle temas halinde olmayan tüm birlik verme çabalarının geçersizleşmesi sonucunu doğurur. Bu geçersizleşmenin ilk yetkin sonucu, doğrudan gerçekliğin değil ama düşüncenin gerçekliğinin bir betimlemesi ile Fichte'de ortaya çıkar. Kant'ın, doğadakine benzer bir uyumluluğun toplumsal uzam için de tarihsel bir oluşum seyri içinde olduğu yönlü tartışmaları, tözsel olanın tasfiyesi sonucunu doğurduğunda, Fichte tözün bizzat özne olduğu ve bu yönüyle düşüncenin şimdiki belirleniminin doğal bir verilmişlik ya da yeti değil, aksine şimdiki gerçeklikle gittikçe daha uyumlu hale gelen tarihsel bir yapılanma olduğu düşüncesini öne sürdü. *Ben, Ben-olmayan* ve *Mutlak Ben* arasındaki ilişkiyi, *ben* ve *ben-olmayanı* aynı edimin öznesi ve sonucu olarak düşünmek suretiyle, kendini üreten ve yapılandıran etkin bir güç olarak düşüncenin, kendisinin ne'liğine dair savları da ancak bu üretim sürecinin içkin ve tarihsel gelişimi aracılığıyla oluşturabileceğini iddia etti. Diyalektiğini, bilinçlilik formlarının bu yönlü bir gelişimi üzerinden kuran Fichte, demek ki düşünmenin, kendini, kendisi aracılığıyla yapılandıran zorunlu bir gelişme seyrine sahip olduğunu, bu nedenle de kendisinde birlik olarak algılananın ancak bu reel gelişme seyri içinde oluştuğunu söylemiş olur.

*Reel-politik, ideal-politik*ten kendini, birlik verici ilkenin sürece içkin olmasıyla ayırsa da[415] yine de onunla ortak bir hatayı paylaşır. Nasıl ki düşüncenin gelmiş olduğu zamanındaki düzeyi onun en olgunlaşmış biçimi olarak kavrıyorsa siyasalın mevcut belirlenimlerini de tüm zamanın en yetkin gelişim biçimi olarak kavrar. O halde *ideal-politik* ile *reel-politik,* birlik üretici soyutlamalarının dışsal ya da içsel olmasıyla birbirinden ayrılıyor olsa da, kendi zamanlarının, yalnızca *görünüş* olan realitesini birliğin içeriği ve ilkesi olarak örgütlemede ortak bir işleyişe sahiptirler. Fichte, bir tarih felsefesi denemesi olan ve siyasalın temel ilkesini kavrama amacını taşıyan *Çağımızın Temel Karakteristikleri* metninde kendi zamanını özgürlüğün gerçekleşmeye başladığı zaman dilimi olarak belirlemekle, *ideal-politik*le olan ortak yanını gösterir. Aklın, kendine dışsal olan belirleyicilerden kurtulmak suretiyle kendi içkin belirlenimlerinde özgürleşmesini, insanın kendisine dışsal otoritelerden özgürleşmesinin tarihiyle paralel olarak okur.[416]

> "*Birincisi*; içgüdü olarak aklın sınırsız hâkimiyet devri. *İnsan Türünün Masumiyet Hali İkincisi*: içinde içgüdü olarak aklın dışsal bir otoriteye dönüştüğü devir; bu hiçbir zaman en son temellerine geri dönmeyen ve dolayısıyla ikna etme gücüne sahip olmayan, tam tersine yalnızca zorlama arzusunda olan ve kör inanç ile koşulsuz itaat talep eden çağdır: *İlerleyen Suçluluk / Günahkârlık Hali. Üçüncüsü;* dolaysız olarak dışsal yönetici otoriteden, dolaylı olarak içgüdü olarak aklın gücünden / iktidarından, genel olarak ise, herhangi bir formdaki akıldan özgürleşme devri; yani tüm hakikate doğru mutlak özdeşlik ile tam sınırlanmamış ahlaksızlık çağı: *Tam Suçluluk / Günahkârlık Hali. Dördüncüsü,* bilgi olarak akıl devri; içinde hakikatin diğer tüm şeylerden önce en yüksek ve en sevilen olarak görüldüğü çağdır; *İlerleyen Gerekçelendirme / Haklılık Hali. Beşincisi,* sanat olarak akıl devri; bu, içinde hümanitenin daha emin ve hatasız ellerle kendini aklın imgesine ve tasarımına uygun geliştirmeye başladığı çağdır; *Tam Gerekeçlendirme / Haklılık ve Kutsallaştırma Hali"* (Fichte, 2006:317).

---

[415] Bu ayırmanın kendisi de diyalektik bir süreç işler; keza *ideal-politik* ufku aracılığıyla hem *reel-politiğin* hem de *onto-politiğin* gelişiminin içkin öğesidir. *Reel-politik* momenti, *ideal-politiğin* kendini dışsallaştırmak suretiyle nesnesiyle dolayımlanmasını sağlayan yabancılaşmasıdır; *ideal-politik,* kendini, kendinden ayrı olanlar üzerinde deneyerek, hem formunu hem de içeriğini geliştirmek suretiyle *onto-politika*da somutlaşan içkin 'apriori'dir.

[416] Marx'ta belirginleşecek olan *onto-politika* ise, bu dışsal otoritenin yaşam süreçlerine içkin hale geldiği belirlemesiyle *reel-politik*ten kendini ayırt edecektir.

İnsanlığın kendisini aklın imgesine göre geliştirmeye başladığı çağ olarak düşünülen *Tam Gerekçelendirme* ya da *Haklılık ve Kutsallaştırma Hali,* insanlararası ilişkileri ve bu ilişkileri düzenleyen kurumsal yapıları öznenin etkin ve iradi müdahalelerinin sonucu olarak gören Fichte'nin, aklın kendi belirlenimine ulaşmasıyla toplumsal uzamın da aklın yapısal özelliklerine göre düzenelenebileceği inancını taşıdığını gösterir. Aklın üzerinde işleyeceği ve tüm ilişkileri kendine göre tahsis edeceği reellik, yani siyasal uzamın *görünüş*leri, onun yegâne nesnesi olarak belirir. O halde siyasal uzamın kavramsal haznesi de bu *görünüş*ler aracılığıyla kurulacaktır. Yapısal ve içkin gelişim sadece düşüncenin gelişimi olarak kavranması, düşüncenin karşısındaki varolanların, düşüncenin bir önceki ve geri bir konumunun ürünleri olarak görülmesi sonucunu doğurur. Toplumsal yapının kendine ait bir *logos*u olmadığı düşüncesi, *logos*un ona dışarıdan aktarıldığı bir siyaset yapma tarzını ortaya çıkarır. Bu tek yanlı yapısallık ilişkisi öyleyse, siyasal kurumları var eden daha güçlü bir yapısal zeminin yokluğunda, verili realitenin bir *eleştirisini* ancak, bu realitenin dışsal otoritelerin baskısı altındaki daha geri bir bilinçlilik momenti tarafından organize edildiği düşüncesine dayandırır. O halde realite, aklın şimdi geldiği bilinçlilik momenti tarafından tekrardan düzenlenmelidir;[417]

[417] Fichte *Alman Ulusu'na Söylevler*'de bu yeniden düzenlemenin, aklın özgürleşmesinin vücut bulduğu ve bilinçliliğin en yüksek momentinin kendisinde gerçekleştiğini düşündüğü Almanlar tarafından yapılması gerektiğini söyler. Keza düşüncenin kendi içkin belirlenimlerinin Almanlar'da ortaya çıkan farkındalığı, realitenin keyfi ve olumsal düzenlenişlerinin önüne geçebilecektir. O halde ilk yapılması gereken şey Almanlar'ın tininde ortaya çıkmış bu farkındalığı tüm ulusun farkındalığı haline getirmektir; Alman eğitim sanatı Alman devlet sanatı ile iç içe girer: "Alman Devlet Sanatı, metruk hale gelmiş yetişkinleri uyarıcı konuşmalarla değil, bozulmamış gençlerimizi eğitimle söz konusu tini meydana çıkaracağını kavramıştır. Bu eğitim yabancılarda olduğu gibi en uçtakine, yani prense değil, geniş kitleye yani ulusa yönelik olacaktır... Nasıl ki devlet yetişkin yurttaşlarının bireylerinde insan ırkının eğitimini temsil ediyorsa, Alman Devlet Sanatına göre, gelecekteki yurttaşlar da söz konusu yüksek eğitimi kendiliğinden alacak hale gelecektir. Bu haliyle en yeni olan Alman Devlet Sanatı, aslında en eskisi de demektir. Çünkü Yunanlılar da yurttaşlığı eğitime dayandırıyor ve tarihte bir daha eşine rastlanmamış olan yurttaşlar yetiştiriyordu" (Fichte, 2006:326). Bunun hemen ardından da *reel-politiğin* en belirgin öğelerinden olan, verili realitenin, tüm gerçekliği kuşatan ontolojik zemin olduğu yanılgısı kendini gösterir: "Nihayet bu ulus, kendi içinde apaçık olan bir felsefenin aynasında kendini görebilecektir. Şimdiye kadar doğal ama bulanık bir bilinçle bilebildiğini artık sarih (apaçık-aşikar) kavramlarla bilecektir. Doğanın yazgısını artık bilebileceklerdir. Şimdi asli ulusa bir teklif sunulmaktadır: söz konusu açık kavram ve makul ve hür sanatlarla kendini kusursuz ve tam biçimde yaratmak, özünü bulmak, birliğini yeniden kurmak

keza akıl bu zamana kadar kendi özgürlüğüne kavuşamadığından kendisine dışsal olan çıkarlar, tarihsel güç ilişkileri, din vs. tarafından domine edilmiştir. Akıl kendi reel gelişiminin içkin hareketi sonucunda gelmiş olduğu noktada artık keyfi idealiteler üret(e)memekle toplumsallığın ve siyasetin düzenleyici ilişkilerini de keyfiliğin ve başka otoritelerin belirleyiciliğinden kurtarabilir.

Fichte'de, düşüncenin içkin gelişimi artık dışsal ve olumsal etkenlere referans vermek suretiyle toplumsalın ve siyasalın keyfi idealitelere göre düzenlenemeyeceği düşüncesini üretmiş olsa da politik olanın kendi belirlenimlerine sahip olmadığı ve onun ancak akıl ile ilişkisi içinde bir varlığa sahip olduğu düşüncesini olumluyordu. Düşüncenin reel gelişiminin nesnesiyle istediği gibi oyun kurabileceği yönlü böyle bir düşünceye ilk itiraz Schelling'ten geldi. Diyalektiğini sadece bilinçlilik formlarının tarihsel bir gelişimi üzerinden değil de maddeyle dolayımlanan doğanın hareketinden başlatan Schelling böylece düşüncenin gelişiminin maddi olan tarafından yönlendirilen ya da sınırlandırılan bir yapısı olduğu fikrini ileri sürmüş oluyordu. Doğanın diyalektik hareketi ile dolayımlanmış olan bilinç, toplumsalın inşasını sadece aklın kendine içkin gelişiminin düzenleyici edimi aracılığıyla değil, önce doğa ile bilinçlilik ilişkisinin üretiminde ve yeniden-üretiminde, daha sonra ise bunun bir sonucu olan toplumsallığın da devreye girmesiyle, doğa, bilinç ve toplumsallığın ilişkisel üçlü üretiminde ve yeniden-üretiminde inşa ediyordu. Schelling'e göre bu diyalektik hareket üç yapısal zeminin inşa edilmesiyle sonuçlanır: doğa, bilinç ve toplumsallık. O halde siyasalın ve onun görünür biçimlerinden biri olan hukukun,[418] bilincin özgür bir edimi aracılığıyla düzenlenmesi

---

ve çemberin uçlarını birleştirmek. Bunu yapma ilkeleri önüne konmuştur. Tinsellik ve Özgürlük ile özgürlük içinde ebedi ileri eğitim; her nerede doğmuş ve her ne dili konuşurlarsa konuşsunlar, bunlara inananlar bizdendirler, bize aittirler ve bize katılacaklardır" (Fichte, 2006:329).

[418] Hukukun bu şekilde kavranması çağın Almanya'sının çok temel bir özelliğidir. Hukuk ve siyasalı ayırmaya özen gösteren zamanımızın aksine Kant daha o zaman bunların birbiriyle ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğunu söylerken burjuvazinin bu en temel manipülasyonuna karşı çıkmış oluyordu. *Sürekli Barış Konusunda Ahlakla Politika Arasındaki Karşıtlık Üzerine* başlıklı, *Sürekli Barış* metninin 'son ek'inde Kant söz konusu ilişkiyi şu şekilde betimliyordu: "Eylemlerimizde uymamız gereken salt kuralların toplamı olması bakımından, nesnel anlamında ahlakın zaten başlı başına pratik bir amacı vardır. Bir yandan ahlakın bütün otoritesini görev düşüncesine bağlamak öte yandan da bu görevin yerine getirilemez olduğunu söylemek,

mümkün olmadığı gibi, bilincin o andaki düzenleyici edimi de doğa ve toplumsallıkla dolayımlanmış bir sonuçtur. *Tarih Nedir?* metninin başında bu durumu özellikle belirtir: "Genel hukuk düzeninin oluşması salt rastlantıya bırakılamaz ve böylesi bir şey ancak tarihte gördüğümüz güçlerin özgürce mücadelesinden beklenebilir. O zaman şu soru ortaya çıkar: Plansız ve amaçsız bir olaylar zincirine acaba hiç tarih adı verilebilir mi ve salt tarih kavramında keyfiliğin de ona hizmet etmek zorunda olduğu bir zorunluluğun kavramı da zaten bulunmaz mı" (Schelling, 1997:116).

Siyasalın mevcut görünümlerinin bilincin özgür bir edimi aracılığıyla yapılandırılmadığı düşüncesi, sadece *düşünce*nin değil aynı zamanda gerçekliğin de kendi içsel belirlenimlerine sahip olduğu düşüncesini ortaya çıkarır. O halde tarih, özgür bir öznenin nesnesi üzerindeki mutlak yetkisi aracılığıyla değil, öznenin düzenleyici edimiyle nesnenin yapısal belirlenimleri ve zorunlulukları arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak varolur:

> "a) her tarih içinde varsayılan ilerleme, özgür edimleri hep kendi içine geri dönen bir eylemeler zinciri olarak kısıtlayan bir yasalılığa izin vermez. b) Belli bir mekanizmaya göre meydana gelen ya da teorisi a-prori olan hiçbir şey kesinlikle tarihin nesnesi olamaz. Bu anlamda keyfilik tarihin tanrıçasıdır. c) mutlak olarak yasalardan bağımsız ya da anlamsız ve amaçsız bir olaylar zincirine tarih denemez: dahası tarihi tarih yapan şey sadece özgürlük ve yasalılığın birliğidir" (Schelling, 1997b:119).

Schelling tarihin kendisindeki bir zorunluluğun ve düzenliliğin farkında olmakla, bunlara dışsal bir idealitenin onları düzenlemek üzere inisiyatif alması düşüncesinden oluşan tüm *ideal-politiği* yadsır. Böylece 'ontolojinin yok merkezi' düşüncesinin motive ettiği bir politika algısı, realitenin kendisine içkin bir gelişme ilkesinin motive ettiği

---

görev idesinin kendisini ortadan kaldıracağı için saçmadır. Böyle olunca bir tür *uygulamalı hukuk olan politika* ile *hukukun teorisi olan ahlak* arasında karşıtlık olmaz" (Kant, 1984:251). İlişkinin sadece hukuk tarafından belirlenen politika yanına vurgu yapılmış olsa ve politik olanın hukuku belirlemesine metnin devamında negatif yönden vurgu yapılmış olsa da ve ikisi arasındaki ilişkinin gerçeklikte tersten kurulmuş olduğu iddia edilse de tartışmanın, düşüncenin önüne atılmış olması başlı başına değerlidir. Ki Hegel, ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki ilişkiyi *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metninde bu minval üzerinden tartışacak ve Marx da eleştirisini bu kavramsal hazne üzerinden sürdürecektir.

politika edimine dönüşürken, felsefenin temel disiplini olarak -özellikle 18. yy'da- görülen epistemoloji de yerini ontolojiye bırakmaya başlar. Schelling doğa, bilinç ve toplumsallık arasındaki harmoniyi üreten yapısal bir gücün farkında olsa da,[419] bu yapısallığı ürünün meta biçimini alması gibi bir sürece kendi şeklini veren merkezi bir birimde aramak düşüncesinden henüz çok uzaktır. Öznenin de üzerinde etkiyen böyle bir yapısal ilkenin varlığı Schelling için mutlak olsa da,[420] o bu ilkeyi bilginin sınırlarının dışına taşıyacaktır:

> "ama bütün bu görüşler, biz şimdi sadece tüm eylemlerin en son başarısını güvence altına alan ve onların hepsini özgürlüğün hiçbir katkısı olmadan tüm türün en yüce hedefine doğru yönelten bir doğa mekanizmasına götürür... ki bu sentezin salt farklı aşamalarla gelişmesi, tarihin kendisidir ama eylem özgürlüğünün, bütün eylemlerin önceden belirlenmişliğiyle nasıl uyuşacağını açıklamaz... Nesnel (yasalara bağımlı) şey ile belirleyen (özgür) şey arasındaki bu türden önceden kurulu bir harmoni sadece her ikisinin de üstünde duran, yani ne akıl, ne de özgür olan, aksine akıllı ve özgür olanın aynı zamanda ortak kaynağı olan daha yüce bir şey aracılığıyla düşünülebilir... Eğer o daha yüce şey, dışavurum amacıyla özgür eylemde birbirinden ayrılan mutlak öznel şey ile mutlak nesnel şeyin, bilinçli ve bilinçsiz şeyin özdeşliğinin nedeninden başka bir şey değilse, o zaman o yüce şeyin kendisi, ne özne ne nesne ne de aynı zamanda her ikisi olan, aksine yalnızca, içinde hiçbir ikiliğin olamayacağı ve her bilincin koşulu ikilik olduğundan, hiçbir zaman bilince ulaşmayacak olan mutlak özdeşlik olabilir... yine de tüm özgür eylemlere kendi damgasını vuran bu ebedi bilinçsiz şey, aynı zamanda bütün akıllar için de aynı şeydir; bütün akılların uzantıları oldukları görünmeyen köktür" (Schelling, 1997b:123-30).[421]

---

[419] "Demek ki, eylem açısından insanın özgür olması ama eylemlerinin sınırlı sonuçları açısından insanın üstünde ve onun özgürlüğünde parmağı olan bir zorunluluğun bulunması, özgürlüğün kendisi için gerekli koşuldur" (Schelling, 1997b:125).

[420] "İnsanların bütün eylemleri uyumlu bir hedefe doğru yönlendirilir ki, insanlar ne yaparlarsa yapsınlar ve boşvermişlik içinde ne kadar keyfi davranırlarsa davransınlar, kendi istençlerine karşı olarak bunların ardında gizli bir zorunlulukla istemedikleri yere varmak zorundadırlar" (Schelling, 1997b:127).

[421] *Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler* metninde de aynı tartışmayı tekrar betimlemekten kaçınmaz Schelling: "mutlak olan kendisini doğa ve tarih şeklinde çift yapılı bir ve aynı şey olarak göstermektedir... doğa ve tarihe ilişkin genel tasarım şudur: doğada her şey empirik zorunluluk aracılığıyla, tarihte ise özgürlük aracılığıyla olagelmektedir. Ama işte sadece bunlar (doğa ve tarih) mutlak olanın dışında olmanın şekil ve tarzlarıdır. Tarihin ideal olan içinde, doğanın ise reel olan içinde kendisini dışavurması açısından tarih, doğanın üst

Bu sürecin gerçek öznesi bilmenin nesnesi olamasa da, sürecin kendisinden amacı çıkarılabilir ve Schelling'e göre bu "dünya yurttaşlığına ilişkin hukuksal bir düzenin gitgide oluşmasıdır" (Schelling, 1997:121). Sürecin altında işleyen yapı, estetik bir görünün ya da sezginin keşfine bırakılmış olsa da, realitenin gelişiminden amacı çıkarılabilir. Politikanın yeni nesnesi, birbiriyle ilişkisiz bir çokluğa ideal bir birlik verme amacındaki düzen arayışı değil, çokluk olarak gözükenin zaten içinde bulunan birlik verici öğedir. O halde reel olanın ilişkisel bir betimlemesi ilke olanın ortaya çıkmasını sağlar. *İdeal-politiğin reel-politik* tarafından bu ters döndürülmesi, düşüncenin ilkeyi realiteye dayatmasıyla, realitenin kendisine içkin ilkeyi düşünceye sunması arasındaki bir ters döndürmedir.[422]

Hegel, Schelling'teki bilginin nesnesi olamayan bu yapısal ilkeyi, hiçten gelip hiçe giden diyalektiğin, kendine içkin bir oluşum sürecinden daha fazlası olmaması ve bu yönüyle de onların üzerinde değil, ama ancak düşüncenin spekülatif etkinliği aracılığıyla onların üzerine çıkarılan[423] tinsellik olarak tanımladığında, politikanın tüm nesnesi de bu tinselliğin üretilmesini sağlayan reellik haline getiriyordu. Marx tarafından, "kavranan dünyayı başlı başına tek gerçeklik olarak belirleyen felsefi bilincin belirleyici özelliği" (Marx, 1979:169) olarak belirlenen bu durum, ürünün meta biçimini almasıyla birlikte bozulan doğa, bilinç ve toplumsallık arasındaki güçler eşitliğinin, toplumsalın uzamındaki üretim ilişkileri lehine bozulduğunu farketmiyordu. Dolayısıyla Hegel, bu üçlünün (doğa-bilinç-toplum) eşitler düzeyindeki

---

düzeydeki bir aşamasıdır. Bu her ikisi içindeki şey, özü itibariyle bu yüzden aynı şeydir, ama bağlı oldukları belirlenmişlik veya aşama nedeniyle değişiktirler. Bu her ikisi içindeki saf öz görülebilse, o zaman onu, tarihte ideal, doğada ise reel olarak yansıyan şey olarak görürdük" (Schelling, 1997b:143-4).

[422] Zannedildiği gibi, maddi olan ile düşünce arasındaki "ayakları üzerine dikme" metaforunun içermiş olduğu teorik başarı Marx'ın bir başarısı değildir. Marx'ın başarısı *reel* olanla *ontolojik* olan arasındaki yer değiştirmeye dayanır ki çalışmamızın ilerleyen sayfaları bu konuya ayrılmıştır.

[423] Marx, *Grundirsse*'de, Hegel'in 'somut'u düşüncenin ürünü olarak kavrama hayaline kapıldığını söylerken yanılmakta ve "somut, zihinde soyut belirlenimlerden hareketle yeniden üretilmektedir. Bu, Hegel'in yorumunun aksine, somutun üretilme süreci değil, zihinde yeniden üretilme sürecidir" (Marx, 1979:169), derken tamamen Hegel'in Schelling eleştirisini, hatalı bir biçimde Hegel'e yöneltmektedir.

gelişimini tarihin belirleyici ilkesi haline getirdiğinde, düşünce ile varolanlar arasındaki gelişmişlik düzeyini bir paralellik olarak düşünüyor ve mevcut *görünüş*ün rasyonel sonuç olduğunu ifade ediyordu.

"Reel olan ussaldır, ussal olan reeldir" (Hegel, 1991:29) ifadesi de, -çokça yorumlandığı üzere- her gerçekliğin rasyonel olduğunu değil, gelinmiş olan düzeyde her reel durumun ancak ve ancak ussallık tarafından üretildiği ve bu yönüyle hiç bir dışsal ilkenin belirleyici olmadığını; aynı şekilde ussal olanın da bu reellik tarafından üretildiğini, daha ötesinde bir *kendinde* gelişim seyrine ve içkin ilkeye sahip olmadığını anlatır.[424] O halde ele geçirilebilir ve korumasız olduğu düşünülen gerçeklik, zaten düşünce ve varolanlar arasındaki bir dolayımlanma nedeniyle kendi içkin ilkesine sahiptir. O halde realitenin kendi gelişiminden ona içkin olan rasyonalite de çıkarılabilir. Politikanın tüm kavramsal haznesi -aslında *görünüş* olan- bu reellik aracılığıyla belirlenir ve verili olanı gerçeklik olarak kavrayan düşünce, siyaseti bu *görünüş* üzerinden yapmakla *reel-politik* olarak belirlenir.

Onto-Politik

Bu yargı, formel olarak göz önünde tutulduğunda hiç bir yanlış içermez ve diyalektiğin de temel bir özelliğini dile getirir. Fakat realiteye içkin ve eskiden onun tüm bileşenleri ile eşit düzeyde varolan bir öğe, gittikçe tüm diğer öğelere de sirayet eden bir yayılma eğilimi ve olanağı ile ortaya çıkabiliyorsa, düşünce, gerçeklik ve doğa arasındaki ilişkiselliğin eşit düzeylerdeki belirleme kapasitelerinde de bir eşitsizlik durumu ortaya çıkıyor demektir. Böyle merkezi bir birimin ve temel bir belirleyicinin ortaya çıkmadığı durumlarda, *ideal-politik* düşünce ve düşüncenin ürünü olan din vs. gibi faktörler aracılığıyla bu eşitliğin bozulmasından; *reel-politik,* gerçekliğin sınırlı bir kapsanışından üretilmiş 'gerçeklik düşüncesi' aracılığıyla eşitliğin bozulmasından oluşur. Bunlara ek olarak *onto-politik* de gerçekliğin içindeki belirli bir öğenin, yapılaşmak suretiyle gerçekliğin doğa, düşünce ve

[424] *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde, Hegel'in bu cümleyi, Platon'un siyaset tasarımının bir *ideal*i reel olana dayatma gibi imkansız bir işe girişmiş olması bağlamında sarfetmiş olduğu düşünülürse, -genellikle cümlenin ikinci yanının görülmemesinden kaynaklı bir hataya düşmeden- ondan çıkarılacak tek anlam, düşüncenin gelişiminin reel olanın gelişiminin ötesine geçemeyeceğidir.

toplumsallık uzamındaki tüm diğer öğelerinin belirleyici unsuru haline gelmesiyle varlık zemini bulur. Değişim değerinin ve buna mukabil olarak ürünün meta biçiminin gerçekliğin sıradan bir öğesi olmaktan çıkarak, tüm gerçekliğin belirleyici unsuru haline gelmesi aynı zamanda çokluğun da bu merkezi birimin görünüşleri haline gelmesine olanak sağlar. Ancak ve ancak temel bir ilkenin, çokluğu kendi fenomenleri haline getirmesiyle olanaklılık kazanacak diyalektik hareket de ilk defa bu sayede ontolojik bir belirlenim kazanır.

Böylece Hegelci diyalektik tarafından reellik olarak birleştirilmiş olan doğa, bilinç ve toplumsallık ilişkisi, reel olana içkin bir öğenin etkin bir unsur haline gelip bu bileşimin tüm diğer öğelerini kendisinin görünüşü/fenomeni haline getirmesiyle idealliğini kaybeder. *Reel-politiğin* üzerine inşa edildiği tüm unsurların altta duran bir başka unsur aracılığıyla belirlenim kazandığı anlamına gelen bu müdahale, politikanın kavramsal haznesinin kendisine göre kurulacağı bir başka zemini ve bilinçlilik durumunu gerektirir. Reel durumu üreten ve onun altında duran yapısal bir zeminin keşfine odaklanan siyasetin bu yeni momentinin adı *onto-politka* ve onun kurucusu da Karl Marx'tır. Şimdi tüm siyaset ve onun kavramları ile araçları alt-üst olacak biçimde tekrardan belirlenecektir. Bu nedenle Marx diğer siyasal kuramcılar arasında bir başka siyasal kuramcı değil, siyasetin tarihsel bir belirlenimini yapısal olarak değiştirmek suretiyle onu yeniden tanımlayan bir aktördür. Ama zamanımıza kadar süren ve şimdiden sonra da sürecek olan etkisi onun siyasal bir aktör olmasından ve dünyanın doğru bir betimlemesini yapmasından değil, betimlediği biçimiyle politikanın, gittikçe *dünya* olması nedeniyledir.

Sonuç:

ESKİ BİR DOSTUN HATIRLANMASI: ONTOLOJİNİN DÖNÜŞÜ

Sonuç:

Eski Bir Dostun Hatırlanması: Ontolojinin Dönüşü

"Varlığın hakkı verilmiyor" (Sartre, 1943)

Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'de "varlığın hep belirli bir edilginlikle lekelenmiş" (Sartre, 2009:41) olduğunu söylerken aklında sadece *ex nihilo* bir yaratılış öyküsü yoktu. Ontolojiye dair son büyük deneme olan Marx'ın *Kapital*'inden sonra, varolanların yapısal bütünlüğü olarak Varlık düşüncesi yerini, zamanın gerçekliğiyle tamamen uyumsuz ve ters yönde hareket eden sofistike bir öznelciliğe bırakıyordu. Varolanlar, *emeğin* tüm niteliksel ayrımlarından soyunarak nicelikçe birbirine oranlanabilir hale gelmesinin görünümü olan *soyut emek* kategorisinin *şey*lerdeki muadili *ürünün meta biçimi* tarafından birbirleriyle ilişkilendirilirken, binlerce yıldır varolanların yapısal bütünlüğünün peşinde koşan *düşünce*, bu durumun tersine, Leibniz'in karikatürleştirilmiş bir yorumundan uyarlanmış ortaoyununda, sahneden izleyicilerine *pencereleri olmayan* tözler dağıtıyordu. Varolanları, herşeyi boydan boya kesen doğa aracılığıyla zorunlulukla birbirine bağlayan Spinozacı tek töz tasarımına karşı, tanrıyı olumsuzlayınca aralarındaki *önceden sağlanmış uyumu* da tasfiye ettiğini düşünen, her bir tikelin töz formundaki varoluşu olarak *monad*lar özgürlüğün geçit töreninde çılgınca alkışlanıyordu.

Post-yapısalcılık, post-marksizm, post-modernizm gibi isimler altında görünüşe gelen bu düşünce biçimi, "post" ön ekinin ardına aldığı tamamlayan ne olursa olsun, kendini her daim yapısal ve ilişkisel bir bütünlük anlayışının karşısında konumlandırır. Bütünlüğün, *dışsal* ve kural koyan bir otorite aracılığıyla bilişsel olarak inşa edildiği zamanlar için geçerli ve doğru olan bu kritik, bütünün ve Varlığın *içkin* ve merkezi bir birim aracılığıyla oluşturulduğu gerçek hareket ve bu hareketin bilinç biçimi karşısında ise oldukça geri bir konumu temsil eder. Dışsal belirleyiciler aracılığıyla domine edilmiş bütünlük anlayışlarının karşısında söz konusu kritik, merkezin gerçekten bir merkez olmadığı ve bütünün merkezinin bütünün dışında olduğunu göstermesiyle düşünceyi içkinliğe doğru yönlendirirken, bütünlüğün ve bu bütünlüğü kuran merkezin içkin olarak ortaya çıktığı durumda ise aynı eleştiri fenomenal olanı çoklu merkezler olarak belirlemek suretiyle, -istemese de- eleştirinin gerçek merkezini perdeleme işlevi görür.

Fakat söz konusu perdeleme ve lokal merkeziliklerin çokluk olarak kavranması, çokluğun ve merkezsizliğin bu kuramsal üretimine, yadsınacak ya da mutlak olumsuzlama ile değerlendirmenin dışına atılacak bir belirlenim kazandırmaz; aksine *düşünce*nin bu odaklanması tekillik ve çokluk olana belirlenim kazandırarak onları *birlik* için hazırlar ve *bütüne* eklemlenebilmelerinin olanağını kurar. Keza ilk başta, *anlama yetisi* tarafından fenomenal ve *bizim için* formunda üretilmiş *soyut* bir kendilik olarak varolan çokluk, kendini *somut* olarak üreten bileşenlerini ne görüye ne de düşünmeye sunmuş değildir; bu yüzden de düşünmenin kendine odaklanmasını zorunlulukla çağırır. Çağırma, *soyut* olanın kendini dışsallaştırması ve kendini somut olarak üretecek bileşenlerine dağılması olarak gerçekleşir. *Kendinde*nin kendi-dışındaki varoluşu *olumsuz* olsa da *ussal*dır; çünkü dışsallaşma bir *yitme/parçalanma* olarak yaşanmaz, aksine kendi-dışında olmakla çokluğa kendi biçimini verme çabasındadır. Fakat bu form kazandırma süreci nesnenin yapısallığı ile karşılaştığında form almaya dönüşür. Bu süreç nesnesini, kendi içkin sınırlarına kadar zorlar ve bu suretle ona belirlenim kazandırarak, kendisine dışsalmış gibi gözükenle ilişkilendirip tözselliğinden arındırır. Tözsüzleştirme, böylece ikili bir işleve sahip olarak görünüm kazanır: bir yanda *anlama yetisi*nce *soyut* bir

evrensellik olarak *bizim için* üretilmiş bir şey biçimindeki *fenomen,* bilincin kolektif etkinliği aracılığıyla nesnel ilişkilerinin içine kayıtlanarak *bizim için* olmaktan çıkar ve *kendinde* belirlenimine kavuşur; diğer yandan nesnesini *kendindesi*ne kadar iten *düşünce* de bu kolektif etkinlik sayesinde salt biçimce belirlenmiş *kendinde*liğine gerçekliğin formunu katarak içkinleşir ve nesnesine *dışsal* bir şey olmaktan gittikçe uzaklaşır. Dışsallığın tamamen yitip gitmesi ise düşünce ile nesnesinin tam bir uyumunu gerektirir ki, bu da çokluğun ve tekilliğin, tüm ilişkilerinde merkezi bir birim aracılığıyla birbirlerine eklemlenerek rasyonel bir bütün haline gelmesini şart koşar. Düşüncenin kendini getirdiği bu moment *olumlu* ve *ussal*dır; *ussal*dır, keza Platon'dan beri düşüncenin ufku olarak belirlenen ve Kant ile birlikte aklın kendi belirlenimini niteleyen bütünlük aynı zamanda Varlığın formu olarak da kavranır; *olumlu*dur, çünkü kendini çokluğun, tekilliğin içinde bulan ve bu nedenle de nesnesiyle özdeşlik kuramayan *olumsuz*un aksine nesnesiyle kendi formunun örtüşmüş olmasının huzuru içindedir.

*Soyut*luğundan *olumsuz-ussal* hareketin dolayımları ile kurtularak *olumlu-ussal* formunda belirlenim kazanan düşüncenin, *içkin-öteye-geçiş* niteliğiyle belirlenen bu hareketi diyalektik olarak adlandırılır. Fakat söz konusu bu hareket, ilişki kurmadaki ustalığı göstermenin ötesinde bir anlama[425] ve felsefe tarafından ciddiye alınma niteliğine sahip olacaksa salt düşünmenin değil, kendi iddiasıyla da uyumlu olarak Varlığın da hareketi olmak zorundadır. Herakleitos'un *logos*u ve Parmenides'in *heni* tarafından *-oluş*a ve *şey*e yönelmek bakımından farklılık arzetseler de- ilk defa içkin biçimde *birlik*li bir *rasyonalite* olarak düşünülen Varlık, felsefe tarihi boyunca kendisine dair koyutlanmış olan bu *soyut* belirleniminden kurtulmuş ve *somut* bütünlüğünde kavranmış olarak görülmek istenir. Düşüncenin bu istemi,

[425] Platon ve Aristoteles, diyalektiğin sofistlerde almış olduğu bu biçime karşı oldukça yetkin bir tartışma uzamı oluşturmuşlardır. Platon'un tüm diyaloglarına yayılan, sofistlerin 'laf cambazlığı' ile kendi yöntemi olarak diyalektiği ayırdetme çabası, Aristoteles'te ise *Retorik* başlığı altında bir esere dönüşür. *Orta terim*in kesinlik sağladığı *tam tasım*a karşı orta terim yokluğu ile belirlenen *örtük tasım,* diyalektik ile retoriğin akıl yürütme biçimlerini birbirinden ayırırken sofistlerin örtük tasımın dahi hakkını vermemesinden dolayı, retoriğe de daha yetkin bir form verme çabası, sofistleri retorikten de ayırdederek diyalektikle aralarındaki mesafeyi daha da kapanmaz kılar.

Kant tarafından belirlenmiş kendi işleyişine göre zorunlu ve meşru olsa da Varlığın böyle bir bütünlüğe sahip olmadığı zamanlar açısından *transzendent*tir. Bu nedenle de böyle bir bütünlüğün yokluğunda *transzendental* işleyiş kendi zaman ve mekânının ön-varsayımlarını Varlığa dayatır. Kimi zaman *ideal*ar kimi zaman da tanrı gibi dışsal bir belirleyici aracılığıyla sağlanan birlik *kendinde* ve tam olarak belirlendiğinden diyalektik, Varlığın bu soyut belirleniminde, tam olan nesnesine kendisini uydurmaya çalışan yetkin bir akıl yürütme olarak işlev kazanabilir. Ontolojik birlik anlayışının sarsıldığı dönemlerde nesnesinin bütünlüğünden sınırlı bir alana geri çekilen diyalektik (Aristoteles), nihayetinde ontolojinin yok merkezinin *kendinde şey* formundaki tespitiyle (Kant) çekilmiş olduğu sınırdan daha da gerilemek suretiyle düşüncenin kendi içindeki birliğine yönelir. Varlığın mantıksal formunun ve rasyonalitesinin bu reddi eş zamanlı olarak öznenin bütünlüğü *tasarımlayıcı* ediminin kabulü ile birlikte işlenince, öznenin zamansal ve mekânsal sınırlılığıyla dolayımlanan düşüncenin ürünleri aynı zamanda öznenin *kurucu/pratik* edimi ile dolayımlanan bir Varlık düşüncesini (Fichte) ortaya çıkarır. Tözün, yapısal tamlığından ve devinmeyen formundan, kendisinin özne tarafından dolayımlanmak suretiyle inşa edilen tamamlanmamış formuna bu geçiş, rasyonel bir birlik olarak Varlığın *soyut* belirleniminin, kendini *kendi-dışında* görmesi biçimindeki *olumsuz ussal* momentine karşılık gelir. Kendini toplumsalın ve doğanın uzamında (Schelling) görmek isteyen us, nesnesindeki parçalanmışlığında ideal formunu kaybederken diğer yandan da çokluk ve tekillik biçimindeki nesnesine, içkin ilişkiselliğine belirlenim kazandırmak suretiyle birlik verir ve onu -kendisinin aldığı yeni forma uygun olarak- ussal kılar. Böylece toplumsalın -ahlak, hukuk, siyaset vb.- ve doğanın özne aracılığıyla dolayımlanmasının sonucu olarak ortaya çıkan, tözün aynı zamanda özne olduğu (Hegel) düşüncesinde, rasyonel bir bütünlük olarak varlık düşüncesi, bu sefer nesneleriyle dolayımlanmış ve kendisinin de bu dolayımlanma suretiyle eş zamanlı olarak üretilmiş formunda tekrar ortaya çıkar. Ne var ki tözün aynı zamanda özne olduğu ve inşa edilen bir bütünlük olarak Varlık anlayışı, varlığın kendi kendini üretmesinin hareketi olarak diyalektiğin ilkesini belirleme noktasında, *ben, doğa* ve bizzat ilkenin

formunun ilke olarak alındığı *tin* aracılığıyla başarısız olur. Başarısızlık düşüncenin ilkeyi tam bir kesinlikle belirleyememesinden değil bizzat varlığın kendisindeki bir ilkenin eksikliğinden ileri gelir. Ve böyle bir ilkenin yokluğunda varolanların ilişkisel ve 'rasyonel' birliği olarak Varlık kendi ideal formuna ulaşamadığı gibi varlığın ontolojik hareketi olarak diyalektik de söz konusu değildir. İlke yoksunluğunda Varlık, kendisine organik birliğini dışsal bir *zor* aracılığıyla ya da *görünüş*lerine mantıksal formun dayatılması suretiyle verir. Ne zaman ki toplumsalın uzamı, doğa ve özne arasındaki dolayımlanma ilişkisi, bunların arasındaki ilişki biçimlerinden birinin öne çıkmasıyla; sıradan ve olumsal olanın bir öğenin tüm diğer şeylere *bulaşıp* varlık sferleri arasındaki ilişkiyi domine ederek aralarındaki geçişsizliği tasfiye etmesiyle belirgin hale gelir, işte o zaman merkezi bir birim, ilke olarak varolanları Varlık biçiminde örgütleyen bir belirlenim kazanır. Tüm varolanların, tek bir ilkenin bileşenleri haline geldiği böyle bir durum *değişim değeri*nin *kullanım değeri*ne baskın gelmesiyle birlikte tüm emek biçimlerinin niteliksel ayrımlarından arınarak *soyut emek* biçiminde belirlenim kazanmasını sağlayan *ürünün meta biçiminin* hareketinde ortaya çıkar. Doğa, toplumsallık ve özne, *ürünün meta biçimi* aracılığıyla ve onun merkeziliğinde *metalaştırma süreçleri* tarafından bir bütün olarak örgütlenir ve anlamlandırılır.

Kullanım değerinin amaç olarak değil, ancak (soyut emek aracılığıyla üretilmiş ve içinde artı-değeri de taşıyan) değişim değerinin sürekliliği ve sermayenin 'değerlenmesi' için araç olarak üretildiği bu ilişki formu, devamlılığını sadece artı-değerin emek denetim süreçleri aracılığıyla sermayenin biriktirilmesine yönelik hareketine değil, aynı zamanda artı-değerin *gerçekleşmesine* borçludur. Bir noktada üretilmiş olan artı-değer, karşılığında değişebileceği bir başka noktada üretilmiş artı-değeri zorunlulukla gerektirir. "Sermayeye dayalı üretimin ön-koşulu bu nedenle, ister bizzat dolaşım alanı doğrudan genişlesin isterse üretim noktaları olarak içerisinde başka noktalar yaratılsın, sürekli genişleyen bir dolaşım alanının yaratılmasıdır" (Rosdolsky, 2012:245).[426] Bu gerekçeyle sermaye daha fazla artı-emek yaratarak

[426] Tartışmanın bu bölümlerinde Rosdolsky'nin *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu* eserinin *'Genel Artı-değer Kavramı ve Bunun İki Temel Biçimi'* bölümünden faydalanıyorum.

devamlılığını sağlıyorsa da, kendisinin tamamlayıcı bir işlevi olarak daha fazla değişim noktası yaratma zorunluluğuyla da karşı karşıyadır. Bu zorunluluk, uzamda biri *yayılma* diğeri ise *bulaşma* olarak adlandırılabilecek iki harekete karşılık gelir. Artı-değerin *gerçekleşmesi* bir başka artı-değer üretim uzamını gerekli kıldığından sermaye, kendisine karşılık gelen üretim ilişkisi formunu yaymak zorundadır. Bunun yanında artı-değer üretiminin sürekliliğini sağlayabilmek için varolanların olabildiğince geniş bir yekününe *meta* olarak belirlenim kazandırmak ister. *Meta*nın formu böylece tüm diğer varolanlara *zor* aracılığıyla ya da yapısal bir zorunluluk görünümünde *bulaşmaya* başlar; varolanlar artık kendilerinden dolayı değil ancak metalaştırılabiliyorlarsa değerlidir.

Böylece, düşüncenin diyalektik hareketinde olduğu gibi, varolanların kendini Varlık olarak örgütleyen bu hareketinde de, metalaştırma süreçlerinin karşılaştığı her sınır sermayeye, aşılması gereken bir engel olarak görünür. Çünkü sermaye "üretimin her uğrağını değişime tabi kılma ve değişime girmeyen doğrudan kullanım-değeri üretimini ortadan kaldırma; yani sermayeye dayalı üretimi, daha önceki üretim biçimlerinin yerine geçirme" amacındadır (Marx, 1973b:407-8; 1999b:308-9). *Mutlak artı-değer* yaratma arzusunun bu yayılımına, üretici güçlerin çoğalmasına ve gelişmesine dayalı *göreli artı değer* üretiminin arttırılması eşlik eder ve "daha önce üretici çember için olduğu gibi, dolaşım içindeki tüketim çemberinin de genişletilmesi" metalaştırmanın sirayet edebileceği uzamı olabildiğince büyütür. Dolayısıyla kapitalist üretim biçimi, "birincisi, varolan tüketimin niceliksel genişlemesini; ikincisi, varolan gereksinimlerin daha geniş bir çevreye yayılmasıyla yeni gereksinimlerin yaratılmasını; üçüncüsü, yeni gereksinimlerin üretilmesini ve yeni kullanım-değerlerinin keşfedilip yaratılmasını gerektirir" (Marx,1973b: 408-9; 1999b:309-10). Keşfetme, yaratma, üretme ve yeniden-üretme süreci ve bu sürecin sürekliliği doğa, toplum ve özne arasındaki ilişkilerin de sürekli olarak yeniden üretildiği ve her birinin diğerine daha çok eklemlendiği yapısal bir bütünü inşa eder. Sermayenin kendini genişletmek için örgütlediği bu süreç, gittikçe tüm varolanlara ve insanın tüm ilişkilerine yayılan muazzam bir devinimi ortaya çıkarır:

> "nesnelerdeki yeni, yararlı nitelikleri bulmak için tüm doğanın araştırılması, tüm iklimlerden ve tüm ülkelerde üretilmiş ürünlerin evrensel değişimi; doğal nesnelere yeni kullanım değerleri kazandıran yeni (yapay) işlemler... böylece doğa bilimlerinin en yüksek noktaya kadar geliştirilmesi; aynı şekilde toplumun kendisinden doğan yeni gereksinimlerin bulunması, yaratılması ve karşılanması; toplumsal insanın tüm niteliklerinin geliştirilmesi, niteliklerindeki ve ilişkilerindeki zenginliği nedeniyle bu insanın gereksinimleri bakımından da olabildiğince zengin bir biçimde üretilmesi -bu insanın, çok yönlü bir şekilde doyuma ulaşabilmesi adına, çok çeşitli zevklere sahip olabilmesi ve dolayısıyla yüksek derecede kültürlü olması gerektiğinden, mümkün olan en genel ve evrensel toplumsal ürün olarak üretimi- aynı şekilde sermaye üzerine kurulu üretimin bir koşuludur" (Marx, 1973b:408-9; 1999b:309-10).

Bu toplumsal üretim ve değişim çemberinin dışında hiçbir şey kalmayıncaya kadar devam edecek olan -ve sermayenin *mutlak* ve *göreli artı-değer* elde etme zorunluluğundan kaynaklı- genişleme eğilimi, daha önceki bütünlük iddiaları ile karşılaştırıldığında, varolanların sınırlı bir ilişkiselliğinden devşirilmiş Varlık anlayışlarına karşı oldukça yetkin bir tasarımı ortaya çıkarır. Fakat bu yetkinlik, düşünmenin nesnesi üzerindeki bir başarısından ve daha öncekilerin başarısızlığından değil, varolanların temel bir ilke ve merkezi bir birim tarafından ilk defa gerçek olarak ilişkilendiriyor olmasındandır. Dolayısıyla diyalektik daha önce ontolojik bir belirlenime sahip değildir ve bu belirlenime kavuştuğu an da Sartre'ın "varlığın hakkı verilmiyor" ifadesindeki serzenişini ortadan kaldıracak yegâne yöntem olarak ortaya çıkar.

Nesnesini ve nesnesinin bilgisini, içkin belirlenimleri ile dolayımlanarak belirsiz bir varoluştan ona belirlenim kazandıran bir bütünlüğe kadar taşıyan diyalektik, kendi tarihsel hareketinde de benzer bir gelişime sahiptir ve bu benzerlik kesinlikle varlığın diyalektik hareketi tarafından domine edilmiştir. Tüm tarihin, temel bir ilke aracılığıyla devindirildiği ve diyalektik gelişimin de böylelikle zamanın tümüne yayılan bir hareket olarak tasarlandığı[427] *tarih felsefesi* denemelerine karşı Marx'ın materyalist diyalektik anlayışı, böyle bir ilkenin ve

[427] Marx'ın, metinlerinin kimi yerlerinde görünen felsefeye karşı olumsuz tavrı, genel olarak felsefenin nesnesiyle ilgisinde tüm zamanı ve uzamı kuşatan, genelleyici yargılara çok hızlı tırmanan pratiğiyle ilgilidir.

dolayısıyla da varlığın diyalektik hareketinin ancak burjuva üretim biçiminin yaygınlık kazanmasıyla ortaya çıktığını savlar. Çünkü ondan önceki bütün üretim tarzları ya da toplumsal yaşamı örgütleyen dinamikler sınırlı bir uzamsal ve zamansal ilkeye sahiptirler. Fakat yine de düşünce, bu sınırlılığın ötesine geçme arzusunca yönlendiriliyordu ve diyalektik, sıradan düşünme biçimlerine karşı, düşünceye engel olan sınırı (ve de çağın verili gerçekliği göz önünde tutulduğunda, haddini) aşmanın bir yöntemi olarak ortaya çıktı.

Platon'la başlayan bu süreç Aristoteles'le dolayımlanarak Kant'ta mevcut kullanımının sınırlarına ulaşıp belirlenim kazanır. Nesnesinde kendini bulmak istese de henüz buna uygun olmayan Varlık nedeniyle, diyalektiğin ilk momenti kendisinin *formuna* dair bir yetkinliğe ulaşmakla ıralanır. Olumsal ve aklın istediği zaman alıp kullanacağı dışsal bir araç olarak kullanımından, zorunlu ve her daim iş başında olan içkin bir işleyişe doğru bu yol alış, yapısal engeller nedeniyle *kendinin-dışına* çıkamamaktan dolayı *soyut* bir belirlenime sahiptir.

Platon'da, iki logosun karşılaşmasından oluşan diyalogtan türeyen ilk anlamı içinde aklın ön-yargılarını olumsuzlayan negatif bir etkinlik olarak diyalektik *Symposion* diyaloğu ile birlikte, kendi olumsuzlayıcı etkinliğinden pozitif bir yöntem çıkarır. Diyaloglarda, düşüncenin oldukça sınırlı bir zamansal ve uzamsal konumdan doğru üretmiş olduğu yargıları, yargının üretildiği zamansal ve uzamsal sınırı genişletmek suretiyle geçersiz kılan Platon, herhangi bir yargının doğruluğunun ancak, yargıyı belirleyen dışsal nedenlerin tüketilmesiyle saptanabileceğini keşfeder. İşte bu keşif, nesnesinin, kendini *görünüşe* veren gerçeklik içindeki ilk konumundan onunla ilişkili ama kendini görünüşe sunmayan diğer bağlantılarına doğru yükselen diyalektik yöntemin formunun oluşmasını sağlar. *Politeia* ise, *Symposion*'da ortaya çıkan diyalektiğe daha sıkı bir belirlenim kazandırır. Bilgi nesnesinin, görünüşünden önce o görünşe dair üretilmiş yargılardan başlayarak[428]

[428] Platon'un, diyalektiği bilgi nesnesinin kendisinden değil de bu nesneye dair üretilmiş ön-varsayımlardan başlatması oldukça önemlidir. Keza bilgi nesnesinin ne olduğu ancak bu ön-varsayımların soyutlanması aracılığıyla anlaşılabilir; yani nesnenin gerçekliği ile ilişkili olan ikinci adım, kendiliğinden dışarıda bekleyen ve ön-yargıların katharsisinden sonra karşılaşılacak bir *şey* değil, ön-varsayımların eleştirisi aracılığıyla kazanılan ve bilgi nesnesinin

nesnenin kendisine oradan da tüm ilişkilerinin tüketildiği formu olarak *kavram*ına ve daha sonra da saptanan *kavram*ın diğer *kavramlar*la ilişkisine doğru bu yükselmede, *Symposion*'da bu yükselmeyi motive eden erotik coşunun yerini matematik alır. Bu yüzden *Symposion*'dan *Politeia*'ya bu sıçrayış oldukça iddialıdır, keza matematiğin formu ile varlığın formunu bir ve aynı olarak düşünen bu ön-kabul, Varlığın organik ve logosa uygun bir bütünlük içerdiğini varsayar. O halde diyalektiğin görevi, Varlığın matematiksel şifresini çözmek suretiyle bütünlüğü kurup, her şeyin bu bütünlük içindeki birbirlerine göre koordinatlarını belirlemektir. Dikkat edilmelidir ki her şeyin anlamının yani *kendindesinin,* merkezi bir birim tarafından verildiği bütünlük anlayışı yerine, her şeyin diğer şeylere göre konumlanmış olduğu organik bir bütünlük anlayışı[429] söz konusudur. Bu Parmenidesçi *hen* anlayışından *Parmenides* diyaloğu ile birlikte şüpheye düşülmesi ve *Sophist* diyaloğu ile birlikte de tamamen reddedilmesi sonucu, *birliği* keşfeden diyalektik de daha lokal *birlikler*in sınırının belirlenmesine, neyin neyle ilişkiye girebileceğinin saptanmasına ve "başka olanların aynı, aynı olanların başka" görülmesinin engellenmesine yarayan mütevazi bir göreve geri çekilir.

Aristoteles, Platon'un tüm varolanların birliği olarak Varlık anlayışının negatif sonuçlarını oldukça yerinde tespit eder ve tüm felsefesini "varolanların farklı farklı olmaklığı" üzerine kurar. Bilimler sınıflamasından çıkardığımız üç varlık sferinin ayrımı Aristoteles tarafından ilkelerinin nerde bulunduğuna göre yapılır. İlkesini *kendinde* taşıyan ve bu nedenle de öncülleri kesin ve zorunlu olan, demonstratif akıl yürütmenin geçerli olduğu teorik bilimler alanına karşı, ilkenin öznede olduğu ve bu nedenle de akıl yürütmenin öncüllerinin ancak endoksa

---

tartışma uzamını tanımlayan *üretilmiş* ve belirlenim kazandırılmış bir gerçekliktir. Marx'ın *Grundrisse*'de "nesnenin *kendinde*ki gerçekliğinden değil de düpedüz ön-varsayım olan" üretilmiş yargılardan yola çıkılması gerekliliğine dair savı, bu yönüyle Platoncu diyalektikle ortak yanını oluşturur. Ki, Alman İdealizmi'nin, türün kolektif bilinçliliği aracılığıyla, üretilmiş bir şey olarak hakikat anlayışı da ön-varsayımları ilk bilgi nesnesi olarak koyutlar.

[429] Bütünlüğün, Parmenidesçi *hen* formundaki bu kavranışına karşı, merkezi bir birimin diğer tüm şeyleri kendi suretine göre ilişkilendirmesinden oluşan Herakleitosçu bütünlük anlayışı Alman İdealizmi'nde Fichte ile başlayıp Hegel'de *reel* formuna kavuşacak ve Marx'ta *meta* ve *metalaştırma süreçleri* ile *ontolojik* bir belirlenim kazanacaktır.

olabildiği pratik (ve poetik) bilimler alanı diyalektiğin kullanılacağı uzam olarak belirlenir. Platon'un *Politeia* ile *Sophist* diyaloglarında ortaya çıkan iki farklı diyalektik anlayışının sentezi olarak da görülebilecek Aristotelesçi diyalektik, Platon'daki tüm varolanların birliği olarak Varlık anlayışında işleyen bir yöntem olmaktan, sadece pratik bilimler alanında geçerli bir yönteme dönüşse de, ancak tüm bileşenlerinin tüketildiğinde nesnenin bilgisinin ele geçirilebileceği savıyla diyalektiğin ufkunu, formel olarak korur. Kendisini, nesnesinde sınamak istese de, diyalektiğin Aristotelesçi formu, varlığın henüz izin vermemesinden kaynaklı olarak, oldukça yerinde bir tespitle[430] ilkeyi endoksalar biçiminde öznede konumlandırmak zorunda kalır. Öznenin, birincil ousia olarak merkezi konumuyla uyum içindeki bu kavrayış, tüm varlığın organik birliği yerine, bilgi nesnesinin, kategoriler aracılığıyla bileşenlerinin açığa çıkarılmasını ve onu bütünlüğü içinde kavramayı arzular. Bütünün tekliğinden tekin bütünlüğüne doğru bu geri çekilme, herhangi bir ontolojik ilkenin yokluğunda, zorunlulukla özneyi ilkenin taşıyıcısı olarak belirler. Böylece Platoncu diyalektik anlayışı, Aristotelesle birlikte kendisini nesnesinde bulmak istediğinde, ideal formundan sökülür ve kendi formunun dışında parçalanarak sınırlanır. Nesnesinin, yapısal özellikleri karşısındaki bu sınırlanma diyalektiği, nesnesini olabildiğince bütünlüğü içinde kavrayabilme yeteneğine sahip bir yöntem olarak belirlese de, nihayetinde varlığın hareketiyle özdeşlik sağlayamayan -ama Platon'daki formuna göre, özellikle de *Topikler* ve *Metafizik* aracılığıyla daha da belirlenim kazanmış- olumsal bir akıl yürütme formunun ötesine taşıyamaz.

Fakat Aristoteles sonrası Ortaçağ düşüncesi, son sınır olarak gösterilen özneye karşı öznenin de yalnızca bileşeni olduğu ve bütünün garantörü olarak konumlandırılan, daha yüksek bir ilke taşıyıcısı olarak

---

[430] Alman İdealizmi ile birlikte, diyalektiğin ancak özneyle dolayımlanmak suretiyle geçerli bir hareket olduğunun saptanması ve bunun sonucu olarak "tözün aynı zamanda özne" olduğunun tespiti, geriye dönüşlü olarak Aristoteles diyalektiğinin bu saptamasını "yerinde" ifadesiyle nitelendirir. Çünkü ancak öznenin tekil eylemlerinin ve bunun sonuçlarının büyüyen ilişkiselliği yapıyı inşa ederek, yapının karşısında özneyi ikincil bir konuma indirger ve özneyi yapının -örgütleyici birimi olarak değil- bileşenlerinden biri olarak koyutlar. Fakat koyutlayan ile koyutlananın bir ve aynı olması, Aristoteles'te diyalektiğin hem öncüllerinin hem de sonucunun endoksa olmasıyla aynı anlama gelir.

tanrıyı koyutladığında, diyalektik, Platon'un, Varlığın organik ve içkin bütünlüğü düşüncesiyle formel olarak uyumlu ama bütünlüğün dışsal bir varolan aracılığıyla domine edilmesiyle uyumsuz olarak, Aristotelesçi sınırından kurtulur. Fakat içkin ontolojik ilkenin yokluğunda varolanlara dışsal bir referans noktasının ön-varsayım olarak kabul edildiği düşüncenin bu biçimi, tekil olana dair ön-varsayımlardan başlayıp ön-varsayımların gerçeklikle ilişkisinden yeniden-üretildiği diyalektik anlayışının aksine, ön-varsayımın kendisinden tekil olanlara doğru inen tümdengelimli bir mantıksal form olarak diyalektiği üretir. Kant, söz konusu öncülün bir gerçeklik olarak değil ancak bir ön-varsayım olarak düşünülebileceğini iddia ettiğinde, diyalektiği varmış olduğu sonuçlarla ilgisinde kuruntu ama sonuca varma noktasında kullanmış olduğu koşulludan koşulsuza yükselme arzusuyla da bilgimizin genişleyen içeriğinin pozitif kurucusu olarak tanımlar. Empirik verilerin sınırlı sayıdaki kategoriler aracılığıyla işlenmesinin sonucu olarak ortaya çıkan bilginin sınırlılığını ve dolayısıyla koşulluluğunu, aklın, kendi formel bütünlüğünden üretilmiş ufku karşısında aşılması gereken bir sınır olarak gördüğünü ve doğal bir refleks olarak bu sınırı aşmaya yeltendiğini söylediğinde, koşulludan koşulsuza yükselme arzusu olarak diyalektiği düşüncenin nesnesiyle ilgisinde istediği zaman kullanacağı yetkin bir akıl yürütme formundan aklın zorunlu ve içkin bir işleyişinin formuna taşımış olur. Fakat diyalektiğin bu *transzendental* biçimi, bütünü kavramaya çalıştığı her anda empirik verilerle ilgisini kesip, kategorilerin, düşünmenin öznel bir ilkesi aracılığıyla bütünlüğü kurma yolunda kullanılmasından dolayı, öznenin zamansal ve uzamsal sınırlılığı yüzünden ancak *bizim-için* sonuçlar üretir; diyalektiğin ontolojik bir geçerliliği [henüz] söz konusu değildir.

Platon diyalektiğinin ufku olan *idea*ya ulaşma arzusu ile Aristoteles diyalektiğinin ilkeyi özneyle sınırlamasının sentezi olarak Kantçı diyalektik, diyalektiği olumsal bir akıl yürütme biçiminden aklın içkin ve zorunlu bir işleyişine taşımakla, diyalektiğin diyalektik gelişiminin ilk momentini tamamlar ve onun *soyut belirlenimini* inşa eder. *Kendinde* ve dolayısıyla biçimsel tamlığında *idea* olarak formunu bulan diyalektik, şimdi bir kez daha nesnesinden sınanmaya ve kendini onda bulmaya hazırdır. Daha önceki sınamalarında başvurmuş olduğu

dışsal referanslar ya da organik birlik yerine Kant'ın çizmiş olduğu *transzendental* sınır eşliğindeki bu yeni çaba, Varlığı daha baştan itibaren *kendinde* tam ve birliğe sahip, özneye dışsal bir şey olarak kurmak yerine bizzat öznenin kendisiyle dolayımlanmış bir birlik olarak düşünme farklılığına sahiptir. Dolayısıyla, varolanları birlik olarak örgütleyen ilke içkin ve (organik birlik anlamındaki bütünlük anlayışına karşıt olarak) merkezi bir birim olmakla diğer her şeye kendi formunu veren bir şey olarak düşünülecektir. Diyalektiğin, aklın ideal formu olarak ortaya çıkması ve nesnesinde kendini sınamaya hazır olmasının 18 ve 19. yy'da ortaya çıkması tesadüfî değildir. Lokal veya yerel ilkelerin dışsal veya zora dayalı referanslar aracılığıyla örgütlemiş olduğu ayrı ayrı kendiliklerin formu olarak feodalizmin, hiçbir dışsal referansa ve (görünürde) *zor*a ihtiyaç duymayan içkin, ve lokal ya da yerel olana kendi formunu vermek suretiyle her şeyin meta formunda belirlendiği burjuva üretim ilişkileri tarafından çözündürülmesi de aynı döneme denk gelmektedir. Varlığın zorunlu ve içkin belirlenimine aklın zorunlu ve içkin belirlenimi eşlik etmektedir.

Aklın kendi formunu *kendinin-dışında,* nesnesinde parçalanmış olarak görmesi nedeniyle *olumsuz,* ama çokluğa da kendi biçimini vermek istemesi nedeniyle *ussal* olan bu süreç, diyalektiğin diyalektik gelişiminin ikinci momenti olarak *olumsuz-ussal belirlenim* biçiminde adlandırılır ve Fichte ile, *Ben*in kendi kendini *Mutlak Ben* formunda inşasıyla başlar. Öznenin tasarımlarının ve istencinin, yine *Ben*in tasarımları ve istenci ile dolayımlanmasının sonucu olarak bilincin kolektif üretimi, Kant'ın tekin bir yetisi olarak belirginlik kazandırdığı akıl anlayışının karşısına türün tarihsel olarak üretilmiş kolektif aklını ve onun diyalektik gelişimini koyar. Bunun sonucu olarak diyalektik, aklın nesnesini deneyimlemesinin bir yöntemi olmanın yanında ilk defa, aklın ve nesnesinin oluş sürecinin de hareketi olma anlamını kazanır. Böylece, Kant'ta ortaya çıkan aklın yetkin ve 'tam' formu, kendisini *kendinin-dışında* ilk olarak, türün bilinciyle ilişkisinde *tin* olarak bulur. *Tin*in kendi ürünleri ile yani *ben*in *ben-olmayan* ile dolayımlanması doğru bir biçimde konmuş olsa da, *ben*in istencinin karşısında *ben-olmayan*ın kolayca çözülmesi ve *ben*in temel bir ilke aracılığıyla yapısal bir belirlenim kazanamayan formu, diyalektiğin Fichteci biçiminin

eksikliği olarak görülür. Fakat tüm varolanları, kendisini ilke olarak koyan merkezi bir birim tarafından örgütleme girişimi ilk defa, Kant'ın tanımladığı biçimiyle transzendent referanslara başvurmadan tamamen içkin bir öğe aracılığıyla tasarımlanmıştır. Bunun sonucu olarak, klasik metafiziğin *salto mortale*lerle ilerleyen yapısı felsefenin dışına çıkarılmakla kalmamış, aşkınlık ve içkinlik arasındaki yarık da tamamen seküler bir düzlemde tekrardan tanımlanmaya başlamıştır.

Fichte'nin diyalektiği, türün kolektif bilincinin gelişimini ve onun diyalektik hareketini gösterebilme becerisine sahipse de, doğayı, Varlığın bu en temel varoluş tarzını *Ben* karşısında edilgin bir şey olarak tasarlıyordu. Fichte bir yanıyla haklıydı; burjuva üretim tarzı bu zamana kadar ayrı bir *kendilik* olarak tasarımlanan doğayı, değişim değerini toplumsal yaşamın örgütleyici merkezi haline getirerek *bizim için*e dönüştürüyordu ve bu yönüyle *Ben* karşısında, ondan ayrı bir tözsellik olarak doğa değil, doğanın *Ben* ile dolayımlanmış biçimi olarak *Ben-olmayan*ın tasarımı bulunuyordu. Schelling ise Fichte'den çok daha geniş bir perspektif ve zaman ile uzamın bütününe yayılan bir görüyle, diyalektik hareketi *Ben*i de üretmiş olan doğanın devinimine bağladı. Maddenin, kendiyle dolayımlanmasının sonucu olarak ortaya çıkan doğa bu sefer de kendi ürünleri ile dolayımlanmak suretiyle -kendisinin en yüksek ereği olan- bilinci üretiyor, bilincin doğa ile dolayımlanmasının sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal yaşam formları doğanın, toplumun ve bilincin üçlü dolayımları aracılığıyla varolanları Varlık olarak örgütleyen bir devinimi inşa ediyordu. Schelling'in burada doğayı, diyalektik hareketin merkezi ilkesi olarak ileri sürerken amacı, Fichte'de bilincin dolayımıyla inşa edilen Varlık tasarımına karşı, bilincin karşısında (ve altında; *substantia* biçiminde) çok daha köklü yapısal bir ilkenin hükmünü sürdürdüğünü göstermekti. *Ben*in *bizim-için* olarak üretmiş olduğu doğa, öznenin varolanları varlık olarak örgütleyen edimi karşısında edilgin bir varoluş değil, öznenin kendisini de yönlendiren ve kendisini onun yapısal sınırlılıkları ve dominasyonlarına göre inşa ettiği etkin ve temel ilkeydi. Sonuç olarak Schelling'in bu müdahalesi ile diyalektik, Kant'ta *idea*tik yapısıyla ortaya çıkmış *soyut belirlenim*ini bilincin kolektif hareketinden sonra bu sefer doğanın hareketi üzerinde deniyordu. Fichte'nin tasarımında, düalizmin

Kant'taki biçimiyle devam ettiğini ve bu yönüyle de diyalektiğin varolanları Varlık olarak örgütleyen hareketinin kesintiye uğradığını ifade eden Schelling, bu varlık sferlerinden birinin diğerinin de ilkesi olduğu iddiasıyla sadece pratik felsefenin değil teorik felsefenin nesnelerini de diyalektiğin geçerli olduğu uzam olarak niteliyordu.

Schelling'in, Fichte'nin *Ben*inin karşısına, *Ben*i sürecin ilkesi değil de bileşeni olarak koyutlayan daha yüksek düzeyden yapısal bir ilkeyle çıkması Hegel tarafından onaylansa da tinin doğayla girmiş olduğu ilişkide, doğayı *bizim-için* üretmesinin ortaya çıkardığı hiç bir ayrımın görülmeyişi, dizgeyi ve diyalektik hareketi, "içinde tüm ineklerin kara olduğu bir geceye" dönüştürüyordu. Diyalektik hareketin tarihsel momentleri ortaya çıktıkça retrospektif olarak görülen şey, doğa ya da ben gibi süreci örgütleyen ve temel ilke olduğu düşünülen unsurların, ancak tarihsel dolayımlanma ilişkilerine bağlı olarak temel ilke formunda ortaya çıktıkları ve diğer unsurları kendilerine eklemlenen şeyler olarak ancak bu şekilde ürettikleridir. Bu yüzden diyalektik hareketin varolanları Varlık olarak örgütleyen ilkesi baştan itibaren bir belirlenime sahip değildir ve her bir momentte belirleyici olan temel ilke ancak sürecin sonundan doğru speküle edilmek suretiyle kavranabilir.[431] Dolayısıyla ilke olma iddiasına sahip yapısal unsurların bu işleve sahip olup olmadıkları, bu ilkelerin dolayımlanması suretiyle oluşmuş olan Varlığın şimdisine bağlıdır. Fichte ve Schelling diyalektiklerinde görüldüğü biçimiyle *Ben*in ya da *doğa*nın temel ilke olarak sunuluşu ise baştan beri ilke olarak kabul edilenlerin, nedensellik ilişkisinin daha da genelleştirilmiş doğrusal bir hareketini sunmaktadır. Diyalektiğin, Fichte ve Schelling'teki, tarihi baştanbaşa geçen ilke aracılığıyla mistifize edilmesine Hegel'in bu müdahalesi,[432] Kant'ta

[431] Marx, *Grundrisse*'de Proudhon'u eleştirdiği bölümlerde, iktisadi kategorilerin tarihte hangi sırayla oluştukları ya da tinde birbirlerini nasıl takip ettikleri önemli değildir, önemli olan burjuva üretim tarzı içinde bu kategorilerin birbirine nasıl eklemlendikleridir, derken Hegelci diyalektiğin Fichte ve Schelling'ten farklılaşmış bu biçiminden referans alıyordu.

[432] Marx'ın, Hegel diyalektiğine dair "ayakları üzerine dikme" ve "mistik kabuk içindeki akla uygun özü bulma" (Marx, 1993c:28-9) ya da "Hegel'in keşfettiği ama bir mistisizmle sarmaladığı, yöntemde *rasyonel* olan nedir? konusunu, bir kaç forma içinde, sıradan insan zekasının anlayacağı biçimde ortaya koymayı çok isterim" (Marx&Engels, 1995:113) gibi ifadelerinde cisimleşmiş olan mistifikasyondan kurtarma çabası, anlaşıldığı biçimiyle esas olarak Hegel tarafından Fichte ve Schelling diyalektiklerinin eleştirisiyle gerçekleştirilmiştir. Yani Hegel

*anlama yetisi*nin, koşulludan koşulsuza doğru yükselmeye çalışırken kimi zaman yaptığı ve kuruntu olarak adlandırılan hamleleri de açıklar: Dolayımlanma ilişkisinin üretmiş olduğu tarihsel belirlenimler ve bunlara eşlik eden tarihsel ilke, *anlama yetisi* tarafından koşulludan koşulsuza yükselmenin de ilkesi olarak kabul edildiğinde akıl bütünü kurmak amacıyla ve mevcut ilke aracılığıyla tüm süreci speküle eder. Fakat varolanları, Varlık olarak örgütleyecek temel ilkenin ortaya çıkmadığı koşullarda spekülasyon zorunlulukla sıçramalara başvurmak zorunda kalır. Kant'ta *kuruntu* ifadesi ile karşılanan bu durum Hegel'de ise, Kant eleştirisiyle uyumlu olarak, olumsuzlamanın olumsuzlanması suretiyle Varlığın kendini inşa etmesinin ve bütünlemesinin *moment*leri olarak kavranır.

Diyalektiğin bütünlüklü ama salt bilinç için geçerli olan *soyut belirlenimi,* kendisini *kendinin-dışında* deneyimlediğinde, ilk olarak *Ben* formunda özneye (Fichte) ve ikinci olarak *doğa* formunda nesneye (Schelling) yayılmak suretiyle kendisini sınar. Bu sınama, tek yanlı olarak kavrandığında idealin nesnelerinde parçalanması biçiminde *olumsuz* olarak görülse de, birbirine dışsalmış gibi gözüken tözsellikleri *kendinde* belirleniminden çözündürerek bir ve aynı sürecin ilişkisel bileşenlerine dönüştürmesi yüzünden sonuç itibarıyla *ussal*dır. Diğer yandan, söz konusu *soyut belirlenim,* kendisini nesnesinde bulmak isterken, nesnesini tekil ve tözsel konumundan kurtarır ama bu suretle kendisi de nesnesinin formuyla dolayımlanmak suretiyle yeniden üretilir. Diyalektiğin diyalektik gelişiminin *olumsuz ussal* olarak adlandırılan momentinde söz konusu üretim şu şekilde görülür. Kendi ideal formunda tek ve temel bir ilkenin baştan sona belirlenim kazandırdığı diyalektiğin mistik biçimi yerini, ilkelerin birbiriyle dolayımlanmasının sonucu oluşmuş yapının bütünlüğünün, tarihsel olarak ilkeleri her defasında yeniden-ürettiği bir diyalektiğe bırakır. Böylece tek bir ilke anlayışı yerine, varolanları Varlık formunda örgütleyen ilkelerin diyalektiği ortaya çıkar.

---

diyalektiği zaten ayakları üzerinde durmaktadır; fakat yanlış yerde. Dolayısıyla Hegel diyalektiğinde mistifize edilmiş yan maddi olanla düşünceye ait olan arasındaki bir ters çevirme değil, Hegel'in, zamanında geçerli olan diyalektiğin ilkesini toplumsal yapının iktisadi zemininde arayacağına, toplumun *reel* ve *görünüş* olan gerçekliğinde aramasıdır.

Hegel, diyalektiğin söz konusu yeni formunu keşfetmiş olmasına rağmen ilkeleri de birbirine bağlayan daha temel bir ilke arayışına devam etmiş olarak düşünülür. Oysa bu bir yanılgıdır. Çünkü hiç bir ilkenin, tüm tarihi kuşatan bir ilke olarak düşünülemeyeceği vargısı sonuçta ilkenin formunu ilke olarak belirler ve geriye sadece *düşünce*nin nesnesi üzerindeki bilgi üretme çabasının nesneye içkin dolayımlarla keşfi ve nesnenin tamamen kendine içkin dolayımlarla kendisini yeniden-üretmesinin bir hareketi kalır. Diyalektiğin diyalektik gelişimi de bu duruma uygun olarak, varolanları Varlık olarak örgütleyen ilkenin her defasında daha da içkinleşen seyrini takip eder.

Diyalektiğin *olumsuz-ussal momenti,* Fichte ile başlayan kendisini nesnesinde sınama ediminin nesnenin tamamen kaybedildiği, ama diyalektiğin *soyut belirlenimi*nden artık oluşun da hareketi olmakla ayrılan diyalektiğin mantıksal formuna ulaşmakla sona erer. Hegel bu mantıksal formu tarih, hukuk ve devlet gibi nesneler üzerinde denese de başarılı olamaz. Fakat buradaki sorun, diyalektiğin Hegel tarafından belirlenmiş işleyiş biçimiyle alakalı değil,[433] zamanın, varolanları Varlık olarak örgütleyen ilkesinin tespit edilemeyişiyle, ilkenin eksik kavranışı ile ilgilidir. Ne zaman ki Marx, zamanın ilkesini, ekonomi-politiğin eleştirisi aracılığıyla ürünün meta biçiminin merkezi birim olarak kullanım değerini değişim değerine ve emeği *soyut emeğe* dönüştüren hareketi üzerinden *burjuva üretim tarzı* olarak belirler, varolanları Varlık olarak örgütleyen merkezi birimin keşfiyle nesnesi ile tam bir özdeşliğe sahip olarak diyalektik *olumlu belirlenim*ini kazanır. Sürece içkin ve tarihselliğinde tamamen olumsal olan *ürünün meta biçimi,* gittikçe her şeye kendi formunu veren, kendi suretinden *bir dünya* üreten merkezi birim ya da temel ilke olarak belirlenim kazanır; varolanlar artık kendilerindeki herhangi bir özellikten doğru

[433] "Hegel diyalektiğinin mistik yönünü, otuz yıl kadar önce, henüz daha moda olduğu bir sırada eleştirmiştim. Ama tam da *Das Kapital*'in birinci cildi üzerinde çalıştığım sırada, kültürlü Almanya'da gevezelik eden hırçın, küstah ve bayağı, *Epigouoi* [mukallit, taklitçi] Lessing, zamanında Spinoza'ya "ölmüş köpek"' diyen 'kahraman' Moses Mendelssohn'un yaptığı gibi, Hegel'e saldırmanın tadını çıkartıyorlardı. Bu yüzden ben, açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi olduğumu itiraf ettim ve hatta, değer teorisi bölümünde yer yer ona özgü ifade b!çimlerine de kur yaptığım oldu. Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez" (Marx, 1993c:28).

değil, ancak metalaştırılabiliyorlarsa değerlidir ve bir anlama sahiptir. *Meta,* varolanların bugüne kadar sahip oldukları anlamların ya da varolanların tözsel kendiliklerinin hepsini çözündürerek, onları tekrardan *değişim değeri* aracılığıyla birbirine bağlar. Hegel, bu temel ilkenin rengini verdiği ve Marx tarafından üst-yapı olarak adlandırılan *reelliğin* kendisinde ilkeyi aramasından, dolayısıyla da ilkenin eksik tespitinden kaynaklı olarak mantığının formunu maddi olana dayatır ve 'özgürlüğün ilerleyen açınımı' ya da 'tekil ile tümelin buluşması olarak devlet' gibi saptamaları -kendi diyalektiği ile çelişmek suretiyle- dışsal 'ilkeler' olarak belirlemek zorunda kalır. Bu nedenle de tüm varolanların birliği ve ilkesi anlayışının motive ettiği ontolojinin, oluşun hareketinin formunu saptamak bakımından içinde ama bu oluşun tarihsel görünümünü tespit etmek bakımından dışında kalır. Bu nedenle Hegel'in diyalektiği *reel* olanın betimlenmesinden ileri geçmezken, Marx, diyalektiğin işlediği gerçek zemini, Hegel'in *reelliğine* de biçimini veren ve kendisi tarafından alt-yapı olarak adlandırılan *ürünün meta biçimi* ve onun ürettiği ilişkiler ağı formunda tespit ederek ilk defa ontolojikleştirir.[434] Bu vesileyle *Kapital,* henüz aşılamamış (üstüne basarak söylüyoruz) son büyük ontoloji metnidir.

[434] Diyalektiğin ontolojik kavranışından bahis açıldığında, onu doğanın *kendinde* ve içkin hareketi olarak kavramak ve böylelikle (çağın modasına uygun olarak) hiç bir bilgi sahibi olmadan fikir üretmek yeteneği sonucunda reddetmek adetten olmuştur. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* metni, kendi planını da aşan (keza Engels, Spinoza'nın tözü *causa sui* olarak belirlemesinden doğru 'kendi kendinin nedeni' bağlamında içsel bir ilişkiselliğin bilinci olarak diyalektiği, çağın bilim anlayışalarına bütünlüklü bir perspektif olarak önerme amacındadır (Engels, 2002:12,27,253).) sonuçlara doğru yol aldığında, ontolojik ifadesinden böyle bir diyalektiği anlamanın yolu da açılmış oldu. Doğanın Schelling, Hegel ya da Engels'teki biçimiyle bir diyalektiği var mıdır bilinmez ve bunu bir felsefecinin tespit etmesi de çok mümkün değildir. Fakat kanaatimce, tamamen içkin ve kendi belirlenimleri dolayımıyla kendini üreten böyle bir doğanın, dışsal hiç bir referansa gerek duymadan kendi ilkesine *kendinde* sahip olması anlamında bir diyalektiği vardır; lakin bizim tartıştığımız anlamda bir diyalektik, nesnenin özneyle dolayımlanması sonucu ortaya çıkar ve bu anlamıyla da kendini, doğadaki 'yasa'nın formundan farklı olarak belirler. Ama yine de bu demek değildir ki, diyalektiğin ontolojik kavranışında doğa tamamen sürecin dışındadır; aksine, hem emek aracılığıya işlenip toplumsalın uzamını inşa etmesi hem de *metalaştırma süreçleri*nin asli bir unsuru olması nedeniyle, meta formunda *bizim-için* üretilerek dolayımlanan bir şey olarak diyalektiğin merkezi bir bileşenidir; lakin *kendinde* ve tözsel bir belirlenim altında yasaları aracılığıyla değil, metanın formunu almış bir unsur olarak. Dolayısıyla *ürünün meta biçiminin* hareketi olarak burjuva üretim tarzı doğayı *kendi-için* inşa ederek, ona diyalektiğin ontolojik hareketinde yeni bir belirlenim kazandırır. Diyalektiğin ontolojik hareketi kendi başına doğanın ontolojik hareketi değil, özne ve toplumsal yapılarla dolayımlanmış olan doğanın *da* ontolojik haraketidir.

Diyalektiğin, Hegelce belirlenmiş ideal formunun, nesnesiyle bu buluşması *olumlu* biçiminde ifade edilse de '*ussal*'lığı tırnak içindedir. Hiç bir dışsal *zor*un sürece müdahalesi olmaması anlamında tamamen içkin bir işleyişe sahip burjuva üretim tarzında *zor* sürece içkin bir hale gelir. Sürecin yalancı öznesi[435] olan *biriktirilmiş emek* biçimindeki *sermaye,* kendini üretmiş olan emekten ayrılmak suretiyle tözsel bir *görünüş* alır. Söz konusu *görünüş,* kendisini üreten özne olarak emeği öyle bir görüş açısına yerleştirir ki, emek artık ancak kendisinin üretmiş olduğu sermayeye eklemlenebiliyorsa *emek gücü* olarak anılabilir. Sermayenin kendisini yeniden-üretimi bu eklemlenme sürecinin kesintisizliğine ve her defasında daha fazla *artı-değer* üretilebilmesine bağlıdır; *artı-değer* ise (*ilkel birikim* sürecinde kullanılan *zor*a dayalı uygulamalar haricinde) *artı-emek* aracılığıyla üretilebilir ve bu da olabildiğince çok emeği, *emek gücü* biçiminde sürece eklemlemekle mümkündür. Eklemleme ise topraksızlaştırma, kamulaştırma, ortak mülkiyetin özel mülkiyete aktarılması vs. suretiyle üretim merkezlerine göçü sağlama, vasıflı emeği zanaatlerin tasfiyesi aracılığıyla *soyut emeğe* dönüştürme, tekelleşme aracılığıyla küçük ve

[435] Burada, *yalancı özne* olmaklık iki şekilde anlaşılabilir; birincisi emek ve sermaye arasındaki ilişkinin manipüle edilerek bilinç açısından tersine döndürülmesi, ikincisi ise -ki bu bizi daha çok ilgilendirir- rasyonel ve içkin bir gelişime sahip olduğu düşünülen hareketin dışsal müdahaleler aracılığıyla örgütlenmesi. Karl Polanyi'den kısa bir alıntı söylemek istediğimizi çok daha açıklıkla anlatabilir: "*Laissez-faire*'in hiç bir doğal yanı yoktu; işleri oluruna bırakılmış olan serbest piyasalar hiç bir zaman ortaya çıkamazlardı. Serbest ticaret sanayilerinin önde geleni pamuk sanayiinin, gümrük tarifeleri, dış satım pirimleri ve dolaylı ücret desteklemeleri yardımıyla kurulması gibi, laissez-faire'in kendisi de devlet tarafından uygulanmıştı. [Bin seküzyüz) otuzlu ve kırklı yıllar, yalnızca kısıtlayıcı düzenlemeleri ortadan kaldıran yasaların sayısında bir patlamaya değil, aynı zamanda devletin idari işlevlerinde müthiş bir artışa da tanık oldu. Devlet artık liberalizm taraftarlarının belirlediği görevleri yerine getirmek için merkezi bir bürokrasiyle donanmıştı... Serbest piyasaya giden yol, merkezi bir biçimde düzenlenen ve kontrol altında tutulan sürekli bir müdahaleciliğin sınırsız artışından geçiyordu" (Polanyi, 1984:148-9). 1966'da yayınlanan Baran ve Sweezy'nin *Tekelci Sermaye* metni de, Polanyi'den yirmi sene sonra aynı iddiayı tekrar ileri sürer: "Ondokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinde en çok rastlanan piyasa ilişkileri şekli olan rekabetin, sadece İngiltere'de değil, tüm kapitalist dünyada konumunu yitirdiğini kabul etmeliyiz" (Sweezy, Baran, 2007:23). Liberalizm, Neo-liberalizm ya da onun çeşitli dönemlerine yönelik adlandırma/ayırma, 'içkin'liğin bir yanılsama ve sermayenin 'kendi başına' özne olma kandırmacası ile ilgisinde yapılır. Bu yanıyla liberalizm; devlet müdahalelerinin ortadan kalktığı ve kendi başına işleyen bir piyasa hareketini değil, *ürünün meta biçiminin* ve *metalaştırma süreçlerinin* yaygınlaşmasına bağlı olarak devlet müdahalesinin -*zor*u da içinde barındıran bir şekilde- olabildiğince süreci yönettiği bir hareket biçimini içerir.

orta ölçekli işletmelerin yok oluşu sonucu yeni proleterleştirme dalgalarıyla, *üretken olmayan* emek olarak adlandırılan kamu hizmetlilerinin, kamu hizmetlerinin metalaşatırılması suretiyle işçileştirilmesi vb. yollarla gerçekleştirilir. Böylelikle sermaye karşısında tüm toplum bir *soyut emek* toplamı olarak konumlanmaya başlar. Bırakın *insani* faaliyetleri, hayvanal-fiziksel varoluşun devamlılığı dahi, mülksüzleştirme ve metalaştırma süreçleri yüzünden, emeğin *emek gücü* formunda ve en asgari koşullarda sermayeye eklemlenmesini[436] şart koşar. Sömürü, 'klasik anlamda' *zor*a gerek bırakmayacak şekilde[437] sürece içkinleşir.[438] Bu süreç dışarıdan bakıldığında tamamen rasyonel, yani *ussal* olarak gözükse de bu Varlığın değil, tüm varolanları Varlık olarak örgütleyen tarihsel *özne* olarak *sermaye*nin hareketinin *kendisi-için* ussaldır ve diyalektik de, gerçek özneyi, yukarıda kısaca betimlediğimiz araçlar ve benzerlerince, kendisine eklemlenebilecek ikincil bir şey, bir nevi edilgin nesne konumuna getirerek sürecin basit bir bileşeni olarak örgütleyen sermaye hareketinin diyalektiğidir.

Platon, Aristoteles ve Kant'taki düşünmenin ideal formu olarak *soyut belirlenim*inden, Fichte, Schelling ve Hegel aracılığıyla *olumsuz-ussal* biçiminde dolayımlanan ve nihayetinde Marx'ta, ideal ve tam formunu sermayenin hareketi olarak nesnesinde bularak *olumlu-'ussal'* belirlenim kazanan diyalektik, varolanların belirlenimine

---

[436] Sermaye sadece emeği kendisine asgari koşullarda eklemlemek suretiyle *artı emek* ve *artı-değer* üretmekle kendi çevrimini devam ettiremez. O yüzden *göreli artı-değer*i de arttırmak zorundadır. Bu nedenle diyalektik hareket her zaman öznenin kendisiyle dolayımlanır ya da daha doğrusu özneyi kendisi dolayımlar. Çok basit olarak Harry Breverman'a kulak verebiliriz: "Sermaye öylesine girişimcidir ki nüfusun şu ya da bu kesimi tarafından kişisel faaliyetler ve amatörce girişimler ya da 'yeraltı' yenilikleri yoluyla doğaya, spora ya da sanata doğru bir kapı açma çabası gösterildiğinde, bu faaliyetler hızla mümkün olduğu ölçüde piyasa ile eklemlendirilir" (Braverman, 2008:263).

[437] Ki bu bir yanılsamadır; keza dünya savaşlarından yerel çatışmalara, grev karşısına lokavtı çıkarmaktan özel güvenlik ve kamu güvenliği aygıtlarının iç ve dış savaş unsurları olarak donanımlandırılmasına, sendikalar ve toplumun örgütlü güçlerinin kurumsal yapılarının dağıtılmasından taşeron ve güvencesiz çalıştırmaya kadar daha bir çok unsur, doğallaştırılmış ve manipüle edilmiş görünümlerinin altında *zor aygıtları* olarak işlemektedir.

[438] Burada bir paragrafta sunulmuş olan görünümün oldukça yüzeysel ve sınırlı, bunun yanında bir çok ara dolayımı ve *göreli artı-değer* vs. gibi unsurları dışarıda bıraktığı, ekonomi-politikle çok az tanışıklığı olmuş biri için bile aşikardır. Ama bu genel görünümü daha da detaylandırmak çalışmamızın sınırlarını oldukça aşan, (ve yine belirtelim) bu nedenle de bir felsefecinin üstesinden gelemeyeceği denli büyük bir iştir.

uygun olarak kendisi de diyalektik bir gelişme süreci göstermiştir. Platon'da ortaya çıkışından itibaren, varolanların bütünlüğü olarak Varlığın peşine düşen ve gittikçe bu bütünlüğün *kendinde* varolan değil (tözün aynı zamanda özne olduğu anlayışında ortaya çıkan) üretilen bir şey olduğunu kavrayan, üretilmiş olanın tüm tarihi domine eden mistik bir 'tek ilke' aracılığıyla değil, dolayımlanma ilişkilerine bağlı olarak dönemsel değişiklikler gösteren ilkeler aracılığıyla oluştuğunu keşfeden ve nesnesiyle tam bir uyuşmasının mevcut ilkenin ancak *içkin-öteye-geçiş* formunda olmasının gerekliliğini bilince çıkaran ve nihayet ontolojik bir belirlenim kazanan diyalektik, Marx'la beraber yolculuğunu tamamlar.

Diyalektiğin *olumlu-'ussal' belirlenimi*nde ortaya çıkan sonuç, düşünmenin kendinde bulduğu bütünlüğün en yetkin biçimi olan diyalektiğin Varlıktaki karşılığını sermayenin hareketinde bulmasıdır. Böylece Hegel tarafından düşüncenin en yetkin ve en yüksek bilinçlilik formu olarak saptanan felsefe kendi biçimini, *kendinin-dışında* ekonomi-politikte bulur. Marx tarafından felsefenin 'gerçek'leşmesi olarak görülen bu durum *görünüşte* (yani salt düşüncenin formuyla uygunluğu açısından) ussal olmakla birlikte, sürece içkinleşmiş birçok *zor*a dayandığından tamamen *akıl-dışı*dır. Bu akıl-dışılığın gösterilmesi ise, felsefenin 'gerçek'leştiği zemin olan ekonomi-politiğin bir eleştirisi yoluyla mümkündür; çünkü ekonomi-politik, merkezi bir birim olarak emek ve onun etrafında örgütlenmiş yapısal bütünlüğü verili bir reellik olarak kabul ederken, eleştirisi ise verili olan gerçekliğin nasıl oluştuğunu gösterecektir. *Eleştiri*nin sonucu, sermayenin diyalektik hareketine dair salt bir betimleme değil, bu hareketin ve oluşturmuş olduğu yapının çok köklü bir çelişkiyi de içinde barındırdığıdır. Dolayısıyla felsefenin içine doğru çözülmüş olduğu ekonomi-politik, *kendi rasyonalitesine* sahip olsa da, bu rasyonalite çelişkinin sadece bir tarafına aittir.

Çelişkiyi gösterme ve kavramsallaştırma yetisine sahip felsefe, rasyonel olarak kendini sunanın rasyonel olmadığını bilince çıkarabilse de, karşısındaki yapısal ve pratik hareket hem düşüncenin bu yetkin sonuçlarına karşı kayıtsız hem de salt düşünce aracılığıyla tekrardan organize edilmeye karşı köklerini sınıfsal gerilimden alan politik bir

dirence sahiptir. Fakat tözün aynı zamanda özne olmaklığı, nesnelliğin *kendinde* bir verilmişlik değil ancak kurulan bir şey olduğunu bilince çıkarmışsa, söz konusu çelişki yeni bir kurucu pratiği gerektirir. Felsefenin kavramsallaştırıcı ve belirlenim kazandırıcı bilinçlilik biçimi karşısında tözsel olanın yeniden kurulabileceğinin bilinci olarak politika daha yüksek bir bilinçlilik formu olarak ortaya çıkar. Felsefenin politika aracılığıyla aşılmış olması,[439] felsefenin bir yadsınması değil onun diyalektik aracılığıyla ortaya çıkarılmış en ideal formunun

[439] *Felsefenin aşılması* ifadesi oldukça sorunlu görünebilir ve elbette tartışmaya açıktır; lakin bu ifadeyi *felsefenin sonu* iddiası ile karıştırmamak gerekir. *Aşılmış olmaklık* eş zamanlı olarak daha yüksek bir formla beraber varlığını idame ettirmeye -ve hatta *kendi sınırları içinde* daha yetkinleşmeye- engel değildir. İkinci olarak *aşılma* iddiası aşılmış olana dair bir olumsuzluk ya da zayıflık iması taşımak zorunda da değildir; bir sınırla karşılaşma durumunda sınırın aşılması süreci aynı zamanda sınırı aşma edimini gerçekleştiren etkinliğin aşılması olarak da yaşanır. Söz konusu edim bu zamana kadarki deneyimlerinin bir toplamını, yeni olanın özgül etkinliğine göre konumlanmak suretiyle organize ederek yeniden üretir. Felsefe hakikat arzusunun sadece teorik değil aynı zamanda kurucu bir irade gerektirdiği sonucu ile karşılaştığında -ki bu Varlığın, *kendinde* bir gize sahip olmadığı anlamına gelir- kendi deneyimlerinin toplamından oluşmuş en yetkin formunu politikaya aktarmak suretiyle aşılır; daha doğrusu kendini, kendi etkinliği aracılığıyla politika olarak aşar. Bu yanıyla felsefe ile politika ilişkisindeki aşılma esprisi, Antik ya da Ortaçağ'daki felsefe politika ilişkisi değildir. O zamanlarda daha çok siyasete bir ard-alan oluşturma olarak yaşanan bu ilişki, kapitalist üretim ilişkilerinin varolanı Varlık olarak örgütleyen hareketi ile karşılaştığında olumsal bir ilişki olmaktan çıkarak zorunlu bir hale dönüşür. Varolanları Varlık olarak örgütleyen merkezi birimin aranması çabası olarak felsefe, böyle bir birimle *ürünün meta biçimi* aracılığıyla ilk kez karşılaştığında kendine kendisi aracılığıyla nesne olarak tanımladığı uzamın belirlenim kazanmasıyla tamamlanır. Politka ise bu söz konusu özdeşleşmeyi olumlu olarak değil, insanlığın tarihsel başarıları ve türsel etkinliği açısından negatif bir sonuç olarak tespit ettiğinde, bir yandan kendisi içinde kapsanarak aşılmış olan felsefe aracılığıyla varolanları Varlık olarak örgütleyecek yeni bir merkezi birim arayışına girer, fakat farklı olarak bunu kurucu bir edim aracılığıyla hem üretir hem de gerçek kılmak ister. Bu süreç aynı zamanda, sınırlarını göstermek suretiyle felsefeyi de tamamlayacak olan zaman olarak yaşanır. *Evrensellik, Kimlik ve* Özgürleşme'de bir başka yoldan Laclau da bizimle aynı sonuçlara varır: "Batı metafizik söylemi artık ömrünü doldururken felsefe, yaşadığı bu akşam alacasında, yüzyılın büyük isimleri aracılığıyla bize son bir hizmet daha sunuyor: kendi savaş alanının yapıçözümü ve kendi imkânsızlık şartlarının yaratılması. Örneğin Derrida'nın karar verilemezlerini düşünelim. Karar verilemezlik temelin/zeminin kendisine ulaştığında, hegamonik bir kararla -hegamonik, çünkü nesnel olarak belirlenmemiştir, çünkü farklı bir karar hep mümkündür- belli bir kamp kurulduğunda felsefenin saltanatı sona erer, siyasetin saltanatı başlar" (Laclau, 2003:188). Bu yönüyle 20. yy'ın ana akımlarının post-yapısalcılık ve post-modernizmin teorik ard-alanlarından beslenmek suretiyle oluşması da açıklığa kavuşmuş olur. 19. yy aracılığıyla nesnesi ile buluşan felsefe, 20. yy'da, nesnesi ile ilgili olarak üretmiş olduğu aşkınlıklarından sökülmektedir. Fakat bu çözülmeyi, tarihsel uğrakların ve üretimlerin değil de kategorik olarak yapının çözülmesi olarak sunan post-yapısalcılık ya da post-modernizme karşı 21. yy'da politika, ontolojik ve dolayısıyla evrensel ilkeler aracılığıyla tekrardan inşa edilmenin ön-günündedir; biz bu duruma onto-politika diyoruz.

politikanın kurucu edimini, üzerinde uğraştığı nesnesinin yapısal sınır ve olanaklarıyla daha yetkin biçimde dolayımlanmasını sağlayacak bir düzeye *yükseltmesi*dir.

Politikanın diyalektik aracılığıyla ontolojiye bağlanmış en yetkin biçiminin din, sanat ve felsefeden sonra daha yüksek bir bilinçlilik momenti olarak bu ortaya çıkışı belirlenim kazanmak için ilk olarak, kendisinin şimdiki durumunu ortaya çıkarmış olan felsefe, diyalektik ve politika ilişkisinin tarihsel ürünlerini nesne edinir. Fakat kendisine belirlenim kazandırma *Kavram*ın şimdisinden geriye doğru işleyerek, kendi karşısında geçmişe de belirlenim kazandırmak suretiyle gerçekleşir. Bilinç, nesnesi karşısında edilgin bilgi edimi aracılığıyla kazanılan bir şey değil bizzat nesnesinin yeniden-üretimiyle ortaya çıkan etkin bir varoluştur. Bu nedenle de ortaya çıktığı an, kendi zamanı ve uzamı da dâhil olmak üzere tüm geçmişi de yeniden tanımlar. Politika da yeni bir bilinçlilik biçimi olarak ortaya çıktığı an kendi geçmişini, diyalektikle ilişkisi üzerinden -ve diyalektiğin diyalektik gelişimiyle uyum içinde- üç moment üzerinden tanımlar.

İlk moment *ideal-politik* olarak adlandırılır ve tüm varolanları Varlık olarak örgütleyecek yapısal ve birlik verici bir unsurun yokluğunda *idea*nın, korunaksızlığı nedeniyle egemen olan tarafından ele geçirilebilir ve yeniden-üretilebilir bir şey olmasıyla ıralanır. Bu moment Platon'dan başlar ve Kant'a kadar devam eder. Platon ve Aristoteles diyalektiklerinin Varlığı bütünleyecek temel bir ilkenin yokluğunda geri çekildikleri organik bütün anlayışı, bu bütünün ideal formunu yönetme biçimleri üzerinden inşa etmeye çalışır. Fakat diyalektiğin gittikçe şekil değiştirmesi ve Ortaçağ teolojisinde dışsal bir referansın ilke olarak, tüm varlığa rasyonalitesini veren bir şey olarak tasarlanması sonucu politika da kimi zaman tanrı kimi zaman da başka dışsal ve zora dayalı unsurlar aracılığıyla, bütünlük verici ilkenin biçimlendirildiği bir edime dönüşür. Fakat ne zaman ki Kant, diyalektiğin tüm transzendent ilkelerini akıl açısından gayrı-meşru olarak betimler ve akla empirik veriler eşliğinde işleyebilen yapısal ve kendine içkin bir form kazandırır işte o zaman idealin korumasız ve ele geçirilebilir varoluşu da yapısal sınırlılıklar kazanmaya başlar.

Diyalektiğin diyalektik gelişiminin ilk momenti olarak olarak adlandırdığımız *soyut-belirlenim* momentinin filozofları olan Platon, Aristoteles ve Kant'ın ortak özelliği, diyalektiği aklın -olumsal ya da zorunlulukla işleyen- bir yetisi olarak kavramalarıydı. Varlığın hareketi olarak diyalektik karşısında onları bu sınırda durduran şey, akıl yürütmelerindeki bir eksiklik ya da kendi becerisizlikleri değil, varlığın ontolojik bir birlik/bütünlük olarak düşünülmesini engelleyen, ilkenin yokluğu; ontolojinin yok merkeziydi. Böyle içkin bir ilkenin yokluğunda, toplumdaki egemenlik ilişkilerine bağlı olarak düşünsel bir *idea* üretmek ve onu politikanın merkezi birimi haline getirmek kolaydı. Fakat yukarıda belirttiğimiz ve Kant tarafından aklın işleyişine getirilen sınır aklın üzerinde işlediği nesnesinin de kimi yapısal sınırlılıklara ve yine Kant tarafından geliştirilmiş olan aklın içkin işleyişine benzer olarak nesnesinin de yapıya içkin ilkelere sahip olabileceği düşüncesine belirginlik kazandırdı.[440] Artık yeni bir ideal üretmek ve o ideal çerçevesinde politikanın uzamını inşa etmek o kadar kolay değildi. Diyalektiğin, Kant'ta kendi ideal formunu bulmasından itibaren nesnesinde kendini sınamaya geçmesiyle uyum içinde, politika da ilkelerini varolanlara içkin unsrular içinden aramaya başlar.

---

[440] Sunuş biçimi açısından Kant'ta ortaya çıkan felsefe yapma biçiminin politikayı belirlediği söyleniyor olsa da, araştırma biçiminde ise durum tam tersidir. (Marx'ın *Kapital*'in hemen başında araştırma yönteminin sunuş yönteminden farkına dair yaptığı uyarı dikkate alınmadığında, sunuş apriori bir forma sahipmiş gibi gözükebilir (Marx, 1993c:28).) Kant'ın düşüncelerinin belirginleşmeye başladığı dönemler burjuva üretim tarzının, *ürünün meta biçimi* aracılığıyla tüm varolanları Varlık olarak, içkin bir ilke aracılığıyla örgütlediği döneme denk gelir. Bu anlamıyla düşüncenin gelişimi varolanların hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır ve bu materyalist tespit reddedilemezdir; fakat işin ilginç yanı bu savı Alman İdealistleri'nin hiç biri de reddetmez. Bu nedenle söz konusu sav idealizm ile materyalizmi değil, savın kendisiyle sıradan düşünceyi ayıran bir işleve sahiptir. Bununla beraber, kimi "Marksistler"in Kant'ı burjuvazinin bir sözcüsü olarak betimelemelerinde de hiç bir gerçeklik payı yoktur. Düşünce, şimdiden geriye doğru yeniden-üretme hareketini içerikten doğru değil salt formdan ve Hegel'in çok yerinde tespit ettiği üzere *düşünce belirlenimleri* üzerinden gerçekleştirir. Bu yönüyle Kant burjuvazinin sözcüsü değil, *emeğin* ve *ürünün meta biçimi*nin hareketinin oluşturmaya başladığı dünyanın ontoloji aracılığıyla felsefedeki ilk sonuçlarını sezen büyük bir *düşünür*dür. Ayrıca 'burjuvazinin sözcüsü' olma savlarına karşın, ahlaklılık ve siyaset alanında içkin belirlenimlere dikkat çekmesi özelliğinden dolayı Herman Cohen tarafından da Alman Sosyalizmi'nin ilk kurucusu olarak tespit edilir (John Rawls'ın *A Theory of* Justice'inden akt. Karatani, 2008:170).

Kant'ın söz konusu müdahalesi ile şimdide eyleşmek yerine öte-dünyasal bir şimdiyi (Hegel, 1986:25)[441] inşa etme çabası geri döndürülemez bir yara alır. *İdeal-politik*te, ele geçirilebilir ve korumasız olarak gözüken çokluğun, kendisine içkin belirleyicilerle temas halinde olmayan tüm birlik verme çabaları geçersizleşir. Birlik verici ilkenin sürece içkin olması tespitiyle *ideal-politik*ten kendini ayıran politikanın bu yeni momenti, gözlerini gerçekliğin yapısallığına dikmesi nedeniyle *reel-politik* olarak adlandırılır. Eskiden, dağınık ve *kendinde* belirlenime sahipmiş gibi gözüken toplumsal yaşamın farklı unsurlarının, temel bir merkezi birim aracılığıyla *kendilik*lerinden çözündürülmesi ve ortak belirleyenler aracılığıyla birlik haline gelmesi, en yetkin felsefi yansımasını Alman İdealizmi'nde bulur. Fichte'de *Ben*, Schelling'te *doğa* ve Hegel'de *tin* biçiminde ortaya çıkan, diyalektiğe, içkin bir ilke arayışları siyasalın da bu içkin ilkeler aracılığıyla kavranması sonucunu getirir. Fakat *reel-politik* kendini *ideal-politik*ten, bütünlüğü kuran ilkenin içkinliğini vurgulaması ile ayırıyorsa da, içinde bulunmuş olduğu zamanın yalnızca *görünüş* olan realitesini bütünlüğün içeriği ve ilkesinin arandığı uzam olarak kavramakla ortak bir yanılgının da taşıyıcısı haline gelir. Geçmişin tüm belirlenimlerini, alttan alta gelişen bir ilkenin *yalnızca görünüşleri* olarak kavrayan bu düşünce nedense kendi zamanını daha alttaki bir ilkenin *görünüş*ü olarak değil de, tüm *görünüşler*in kendisine doğru yol aldığı ve ilke tarafından yönlendirilmiş 'son' olarak düşünürler. Bu nedenle de birbirine dışsalmış gibi gözüken çokluğu birlik olarak örgütleyen ilkeyi, zamanın, içkin ama egemen görüşüyle domine edilmiş biçimde kavrarlar. İlkenin *görünüşler*e uygun gelmediği noktada ya *görünüş* uygun hale getirilecek bir biçimde manipüle edilir (Marx'ın Hegel'e yönelik "mantığı maddeye dayatmak" eleştirisinde olduğu gibi) ya da yine yalnıca *görünüş* olan başka bir ilke arayışına geçilir.

---

[441] "Varolan her şeyin anlamı onun göğe bağlanmış olduğu ışık telinde yatıyordu; bu şimdide eyleşmek yerine bakışlar o telde bunun ötesine, tanrısal bir varlığa deyim yerindeyse, öte-dünyasal bir şimdiye kayıyordu. Tinin gözü zorla dünyasala çevrilmeli ve onda sıkıca tutulmalı idi; ve salt dünyasal-üstünün taşımış olduğu o açıklığın dünyasalın anlamını kuşatan bulanıklık ve karışıklığı gidermesini sağlamak, ve görgülenim ya da deneyim adı verilmiş olan genelde "buradaki" ve "şimdideki"ne dikkati ilginç ve geçerli kılmak için uzun bir zaman gerekmişti. Şimdi tam karşıtına gereksinimimiz var gibi görünmektedir; anlam dünyasalda öylesine sıkı kök salmıştır ki, onu oradan yükseltmek de o denli zor gerektirmektedir" (Hegel, 1986:25).

Politik edimin çokluğa birlik verme amacındaki düzen anlayışından, çokluk olarak gözükenin içindeki birlik verici ilkeye ulaşma gibi daha yetkin bir biçim almasının formu olan *reel-politik,* varolanların kendine içkin ilkeyi dışsallaştırmasının belirginleşmesiyle doğru orantılı olarak *onto-politika*yı üretir. Diyalektiğin tamamen varolanlar tarafından determine edilen diyalektik gelişimine uygun olarak, politika da varolanların kendini birlik olarak örgütleyen hareketine bağlı biçimde yeni momentlerine ulaşır. Ve nasıl ki diyalektik, ilkesinin ne'liği konusunda *idea*dan, reelliğe ve reellikten de ontolojik olana doğru bir içkinleşme eğilimi gösteriyorsa politika da organik bir düzen veya dışsal referanslar ve *zor* aygıtlarından *görünüş* olarak toplumun ilişkiselliğine ve nihayetinde söz konusu *görünüş*ü üreten gerçek ilkeye doğru içkinleşme eğilimi gösterir. Marx, genelde Alman İdealizmi özelde ise Hegel, bunun yanında ekonomi-politikçiler ve diğer sosyalist akımlarla yürütmüş olduğu eş-zamanlı polemik sonucu, *görünüş*lerde kendisini dışa vuran ilke olarak *ürünün meta biçiminin* hareketini belirlediğinde tüm reellik, kendisinin de üretim biçimleri tarafından ontolojik bir ilke aracılığıyla domine edildiği ikinci düzey bir belirlenim haline gelir. Böylece siyasalın uzamı *reel* olanın kavramsal haznesi tarafından üretilmeye devam etse de artık kendisinin de ontolojik[442] olan tarafından belirlendiğinin

[442] Heidegger'in *ontik* ile *ontolojik* arasında yapmış olduğu ayrım ve ontolojik olanın *Dasein*ın hermeneutiğinden dolayımlanmak suretiyle ortaya çıktığı savı kendi dilinde şu şekilde ifade edilir: "Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece. Dasein'ın *ontik* olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Dasien'ın işbu varlık konstitüsyonuna, onun kendi varlığını icra ederken söz konusu varlıkla belirli bir varlık ilintisine sahip olması da dahildir. Bu da şu anlama gelmektedir: Dasein kendi varlığı içinde kendini şu veya bu suret ve açıklıkla anlatmaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki: Varlığın kendisi Dasien'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açımlanır. Başka bir deyişle *bizatihi varlık anlayışına sahip olmak,* Dasesin'ın bir *varlık belirlenimidir.* Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar" (Heidegger, 2008:12). Fakat *ontik* ve *ontolojik* olan arasına böyle bir ayrım koymak, *ontik* olanın kendi başına yapısal bir belirlenim taşımadığını ve her defasında *Dasein*ın perspektifinden üretildiğini söylemek anlamına gelir. Bizce *Dasein*ın bir fenomenolojisini sunma iddiasındaki *Varlık ve Zaman* metni, *Dasein*ın felsefi olmayan bileşenlerine ve belirlenimlerine dair en ufak bir ipucu vermediğinden, her zaman özneyle dolayımlanmak zorunda olan diyalektiğin ontolojik belirlenimiyle formca uyumludur. Ama yalnızca formca; keza bizim ontolojik ilke olarak bahsettiğimiz *ürünün meta biçimi*nin hareketinde özne dolayımlayan değil dolayımlanan olarak varolur. Bu minvalde de Varlık, öznenin kendisini nasıl gördüğüne karşı kayıtsızdır ve Marx'ta ortaya çıkan *onto-politika*nın temel rahatsızlığı da

farkındalığına kavuşur. *Onto-politik* bu bilinçlilik formuna vermiş olduğumuz addır.

Çalışmamız boyunca, varolanları Varlık olarak örgütleyen bilişsel ve gerçek hareket olarak diyalektiğin kendisinin de diyalektik bir gelişimi olduğu iddiasını temellendirmeye çalıştık. Platon, Aristoteles ve Kant ile ilişkilendirilen *diyalektiğin soyut (ideal) belirlenimi*nden Fichte, Schelling ve Hegel'in düşüncelerinde somutlaşan *olumsuzussal (reel) belirlenimine* ve oradan da Marx'ta nihai şeklini bulan *olumlu-"ussal" (ontolojik) belirlenimine* kadar söz konusu gelişmenin *içkinleşme* ve *içkin-öteye-geçiş* eğilimiyle belirlenim kazandığını, bu eğilimin de bizzat, varolan olarak özne, doğa ve toplumun birbirleriyle dolayımlanması sonucu üretilen Varlık tarafından domine edildiğini saptadık. Bu saptama bizi Hegel tarafından en yüksek bilinçlilik formu olarak belirlenen felsefenin politika aracılığıyla kapsanarak aşıldığı sonucuna götürdüğünde, diyalektiğin diyalektik gelişimine uygun bir seyir izleyen politikanın tarihsel momentleri de *ideal-politik, reel-politik* ve *onto-politik* olarak kendilerini açığa vurdular.

Çalışmamız motivasyonunu, elbette böyle bir ilişkiselliği kurabilme becerisini gösterebilmekten ya da dışarıya doğru yönelip nesnesiyle karşılaşmaktansa içeriye çekilip -bütün disiplinler açısından yadsınamaz bir önemi olan- literatür biriktirme etkinliğinin sıradan bir parçası olma arzusundan almıyordu. Varolanların her geçen gün *burjuva üretim tarzı* ve onun hareketinin ilkesi olan *metalaştırma süreçleri* tarafından birbirleriyle daha da ilişkilendirildiği ve *ürünün meta biçimi formunda* sermayenin hareketine eklemlenerek bütünleştirildiği, yani dünyanın *bir dünya* haline geldiği zamanımızın gerçekliğine

---

budur. Dolayısıyla Heideggerci perspektif, Alman İdealizmi tarafından aşılmak istenen ve bu hedefin Marx'ta gerçekleştiği, Kantçı *transzendentalli*ğe geri döner. Kant için, Varlığın henüz ontolojik bir belirlenime sahip olmadığı zamanlarda zorunlulukla ortaya çıkan felsefe yapma biçimi, 20. yy'ın ilk yarısında ve de kapitalizmin krizinin tüm dünyayı yerinden oynatan dünya savaşı gibi bir sonucunun ortasında tekrar Varlık üzerinde hak iddia ediyorsa, Kant ile birlikte *trajik* sonuçlar doğuran bu biçim tekrarında ancak bir komedi olarak görülebilir. Sonuç olarak bizim ontoloji kavramını kullanışımız, ontik olanı öznenin perspektifinden ve kendi koşullarından doğru yorumlamaktan değil -ki bu durum bizim çalışmamızda *diyalektiğin soyut belirlenimi*ne ve *ideal-politiğe* karşılık gelir- bizzat Varlığa ait olan *kendinde* ve yapısal bir harekete referanstan doğru içerik kazanır.

ters biçimde politikanın bu bütünlük karşısındaki parçalanması ve bu parçalanmanın en fazla sirayet ettiği Marksizmin neredeyse duygusal motiflerden feyz alan görünüşlerinin niteliksel gerilemesi esas sorunumuzdu. O halde politik etkinliği, kendi ontolojik zeminiyle tekrardan karşılaştırmak gerekiyordu. İşte bak! denerek yapılamayacak bu karşılaştırma için bilgi sunan bir biçim yerine bilinçlilik üreten bir yol aradığımızda, tüm tarih boyunca bilgi ve varlıkla ilgili parçalanmışlık iddialarının hemen ardından (atomcular ve sofistlerden sonra Platon'la; empiristlerden sonra Alman İdealizmi ile) ortaya çıkan ve tüm varolanları, belirli ilkeleri merkezi birim olarak saptamak suretiyle *birlik/* Varlık olarak örgütleyen diyalektik karşımıza çıktı. Diyalektiğin tarihsel gelişiminin içinden geçerek üretilmiş olan bilinçliliğin bize gösterdiği sonuç şu oldu: Ontoloji temel disiplindir ve zamanın şimdisinde ontolojinin yadsınması ya da Varlığa içkin olmayan ilkeler aracılığıyla yeniden-üretilmesi, artık felsefenin değil, felsefe ile dolayımlanmış ve onun tarafından *yükseltilmiş* politikanın mücadele uzamıdır.

Kaynakça

Albritton, R. ve Simoulidis, J. (Ed). (2002). *New Dialectics and Political Economy,* New York: Palgrave Macmillan

Althusser, L. (1989). *Lenin ve Felsefe*. (Bülent Aksoy ve Murat Belge. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Althusser, L. (1995). *Kapitali Okumak.* (Celal Kanat. Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Althusser, L. (2000). *Özeleştiri Öğeleri.* (Levent Targu. Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Althusser, L. (2002). *Marx İçin*, (Işık Ergüden. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, Louıs. (2003). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, (Alp Tümertekin. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2005). *Yeniden-Üretim Üzerine.* (A. Işık Ergüden. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Aristoteles. (1996). *Metafizik.* (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (1997a). *Nikomakhos'a Etik.* (Saffet Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aristoteles. (1997b). *Fizik.* (Saffet Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (1998). *Birinci Çözümlemeler.* (Ali Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Aristoteles. (2000). *Topikler.* (Hamdi Ragıp Atademir, Çev.). İstanbul: Hamlet Yayınları.

Aristoteles. (2002). *Kategoriler.* (Saffet Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Aristoteles. (2004). *Retorik.* (Mehmet H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aristoteles. (2009). *Politika.* (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aruoba, O. (1979). *Nesnenin Bağlantsallığı Sorunu: Hume, Kant, Wittgenstein.* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Badiou, A. (2006). *Etik.* (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Baker, U. (1996). "*Marx'ın Bir Çift Sözü Var.*" Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi. Sayı:84. (s.19-32).

Barnes, J. (2002). *Aristoteles,* (B. Düzgören, Çev.). İstanbul: Altın Yayınları.

Beiser, F, (2005). *Hegel.* New york: Routledge.

Bloch, E. (2007). *Umut İlkesi I.* (Tanıl Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Braverman, H. (2008). *Emek ve Tekelci Sermaye.* (Çiğdem Çıdamlı, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları

Bora, T. (2007). *Peygamberane ve Geveze? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori: Akrabalıklar ve mesafeler,* Toplum ve Bilim Dergisi, sayı: 110, (ss;132-152).

Bottomore, T. (Ed.) (2001). *Marksist Düşünce Sözlüğü.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Andrew B. (1990). *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche.* Manchester: Manchester University Press

Castoriadis, C. (1997). *Marksizm ve Devrimci Kuram.* (Hülya Tufan. Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Colin, D. (2008). *Marx'ı Anlamak.* (Işık Ergüden, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları

Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy, Vol. 1: Greece and Rome From the Pre-Socratics to Plotinus*. New York: Doubleday

Copleston, F. (1996). *Alman İdealizmi.* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Delice, E. (2007). *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi.* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Derrida, J. (1999a). *Platon'un Eczanesi.* Derrida Özel Sayısı: Toplumbilim Dergisi, sayı:10. (s. 63-83).

Derrida, J. (1999b) *İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun.* Derrida Özel Sayısı: Toplumbilim Dergisi. sayı:10. (s. 165-75).

Dieter, H. (2008). *Between Kant and Hegel.* Cambridge MA: Harvard University Press.

Dilthey, W. (1999). Hermeneutik ve Tin Bilimleri, (Doğan Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Dunayevskaya, R. (1989). *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao.* New York: Columbia University Press.

Edgley, R. (1991). *Dialectic Materialism.* A Dictionary of Marxist Thought, Oxford, Basil: Blackwell Ltd.

Elgür, E. V. (2006). *20. yy Marksizminde Bir Gerilim: Bilim mi? Felsefe mi?,* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Elgür, E. V. (2008). *Diyalektik: Düşünmenin Gözü.* Felsefelogos, sayı:35-6 Diyalektik ve Yöntem. (s. 71-92). İstanbul: Fesato-Der Yayınları.

Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu.* (Sevim Belli. Çev.). Ankara:Sol Yayınları.

Engels, F. (1995). *Anti-Dühring.* (Kenan Somer. Çev.). Ankara:Sol Yayınları.

Engels, F. (2002). *Doğanın Diyalektiği.* (Arif Gelen. Çev.). Ankara:Sol Yayınları.

Fernbach, D. (2004). *Siyasal Marx.* İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi Yayınları.

Fetscher, I. (1991). *Development of Marxism.* A Dictionary of Marxist Thought, Oxford, Basil: Blackwell Ltd.

Feuerbach, L. (1991). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri.* (Oğuz Özügül, Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Fichte, J. G. (1993) *Early Philosophical Writings.* (Dainel Breazeale, Ed. ve Çev.). New York: Cornell University Press.

Fichte, J. G. (2005). *The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre.* (Walter E. Wright, Ed. ve Çev.). Albany: State University of New York Press.

Fichte, J. G. (2006). *Alman İdealizmi I.* (E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu Ed. ve Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Fichte, J. G. (2012). *Attempt a Critique of All Revelation.* (Garrett Green, Çev.). New York: Cambridge Univresity Press.

Foley, D. K. (2010). *Kapital'i Anlamak.* (Hakan Öngel, Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Forster, E. S. (2002). *İntroduction (Topica)*, "*Aristotle Vol. II*", (Jeffrey Henderson, Ed. E. S. Forster, Çev.). Harvard: The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Goethe, J. W. (1998). *Faust.* (Nihat Ülner, Çev.). Ankara: Öteki Yayınları

Guthire, W.K.C. (1972). *Socrates*. New York: Cambridge University Press.

Gülenç, K. ve Kulak, Ö. (2012). *Marx'ın Halleri,* İstanbul: Kalkedon Yayınları,

Hegel, G. W. F. (1975). *Logic.* (William Wallace, Çev.). New York: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1977a). *The Phenomenology of Spirit.* (A. V. Miller, Çev.). New York: Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1977b). *The difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy.* (H. S. Harris ve Walter Cerf, Çev.). Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. F. (1982). *Estetik.* (Nejat Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları

Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Fenomenolojisi.* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G. W. F. (1989). *Hegel's Science of Logic.* (A. V. Miller, Çev.) Atlantic Highlands: Humanities Press International.

Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* (Cenap Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl.* (Önay Sözer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2004). *Mantık Bilimi (Küçük Mantık).* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2006a). *Dialectic of Desire and Recognition (Philosophy of the Social Sciences).* (John O'Neill, Ed., Çev.). New York: State University of New York Press.

Hegel, G. W. F. (2006b). *Fichte'nin Dizgesinin Açınımı.* (Eyüp Ali Kılıçaslan, Çev.). Fichte: Alman İdealizmi I. (s. 429-61). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Hegel, G. W. F. (2006c). *Fichte (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler.* (Eyüp Ali Kılıçaslan, Çev.). Fichte: Alman İdealizmi I. (s. 463-87). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Hegel, G. W. F. (2008). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık).* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2010). *Tarih Felsefesi.* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Heidegger M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics.* (Richard Taft. Çev.) Bloomington: University of Indiana Press.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman.* (Kaan Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hypplite, J. (2010). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar.* (Doğan Barış Kılınç, Çev.). Ankara: Doğru Batı Yayınları.

İlyenkov, E. V. (1996). *Marx'ın Kapital'inde Soyut ve Somutun Diyalektiği,* (Hüseyin Akyol, Çev.). İstanbul: Yorum Yayınları.

İlyenkov, E. V. (2009). *Diyalektik Mantık: Diyalektik Mantığın Tarihi ve Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler.* (Alper Birdal, Çev.). İstanbul: Yazılama Yayınevi.

Jay, M. (1989). *Diyalektik İmgelem.* (Ünsal Oskay. Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.

Kant, I. (1900). *Dreams of a Spirit-Seer,* (Emanuel F. Goerwitz, Çev.). New York: Macmillan.

Kant, I. (1984). *Seçilmiş Yazılar, 'Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme'.* (Nejat Bozkurt, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.(s.223-67).

Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi.* (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (1995a). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* (İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (1995b). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,* (İoanna Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi,* (Kuçuradi, İ., Gökberk, Ü. ve Akatlı F. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2000). *The Crituque of Pure Reason.* (J. M. D. Meiklejohn. Çev.). Blackmask Online

Kant, I. (2006). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer,* (Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu. Ed.). *'Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi,* (Uluğ Nutku, Çev.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları. (ss.30-48).

Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi.* (Aziz Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.

Karatani, K. (2003). *Transcritique.* (Sabu Kohso, Çev) London: The MIT Press.

Karatani, K. (2008). *Transkritik.* (Erkal Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları

Keynes, J. M. (1980). *İstihdam, Faiz ve Para Genel Teorisi.* (A. Baltacıgil, Çev.). İstanbul: Minnetoğlu Yayınları.

Kılıçaslan, E. A. (2006).*Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu.* Fichte: Alman İdealizmi I. (s. 489-97). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kılıçaslan, E. A. (2012). *Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Bayjkuşunun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalının Güneşi Arayışı mı? ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine.* Zvi Rosen, *Bruno Bauer ve Karl Marx.* (s. 9-117). Ankara: Notabene Yayınları.

Kierkegaard, S. (2003). *İroni Kavramı.* (Sıla Okur, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kojéve, A. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş.* (Selahattin Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Laclau, E. (2003). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme.* (Ertuğrul Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Larrain, J. (1996). *Tarihsel Materyalizmi yeniden yapılandırmak.* (S. Çeviker. Çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Lenin, V. I. (1976). *Felsefe Defterleri.* (Atilla Tokatlı, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Lenin, V. I. (1988). *Materyalizm ve Ampiryokritisizm.* (Sevim Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Magdoff, H. (2006). *Sömürgecilikten Günümüze Emperyalizm.* (Erdoğan Usta, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Mandel, E. (2008). *Geç Kapitalizm.* (Candan Badem, Çev.). İstanbul: Versus Yayınları.

Marcuse, H. (1997). *Tek Boyutlu İnsan.* (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Marcuse, H. (2000). *Us ve Devrim.* (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Marx, K. (1909). *Kapital: A Critique of Political Economy,* Volume One, (Samuel Moore-Edward Aveling. Çev.). Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Marx, K. (1969). *Theories of Surplus Value III.* (Renate Simpson v.d. Çev.). London: Lawrance and Wishart

Marx, K. (1973a). *Letter to Ferdinand Lasalle, 31 May 1858*, Marx/Engels, Werke, Bd 29, Berlin: Dietz Verlag.

Marx, K. (1973b). *Grundrisse: Foundations of The Critique of The Political Economy (Rough Draft).* (Martin Nicolaus. Çev.). Harmandsworth: Penguin Books.

Marx, K. (1976a). *Fransa'da Sınıf Savaşımları.* (Sevim Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1976b). *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi.* (M. Kabagil, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1979). *Grundrisse.* (Sevan Nişanyan. Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları

Marx, K. (1990a). *Kapital III.* (Alaattin Bilgi. Çev.). Ankara:Sol Yayınları.

Marx, K. (1990b). *Louis Bonapart'ın 18. Brumaire'i.* (Sevim Belli. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1992a). *Kapital II.* (Alaattin Bilgi. Çev.). Ankara: Sol Yayınları

Marx, K. (1992b). *Felsefenin Sefaleti.* (Ahmet Kardam, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1993a). *1844 Elyazmaları.* (Kenan Somer. Çev.). Ankara : Sol Yayınları.

Marx, K. (1993b). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.* (Sevim Belli. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1993c). *Kapital I.* (Alaattin Bilgi. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997a). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi.* (Kenan Somer. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997b). *Formen.* (Mihri Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları

Marx, K. (1999a). *Ücret, Fiyat ve Kar.* (Sevim Belli. Çev.). Ankara : Sol Yayınları.

Marx, K. (1999b). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak) I-II.* (Arif Gelen. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2001). *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım,* (Saffet Babür. Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Marx, K. (2008). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön-Çalışma.* (Sevan Nişanyan, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, K. (2011). *Kapital I,* (Mehmet S. ve Nail S. Çev.) İstanbul: Yordam Yayınevi.

Marx, K. (2012). *Basın Özgürlüğü Üzerine* (Ö. Kulak, K. Gülenç, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1977). *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri.* (Mihri Belli. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1995). *Seçme Yazışmalar 1844-1869,* (Yurdakul Fincancı, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1997). *Komünist Parti Manifestosu.* (Muzaffer Erdost, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (1999). *Alman İdeolojisi.* (Sevim Belli. Çev.). Ankara:Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2003a). *Kutsal Aile.* (Kenan Somer. Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. ve Engels, F. (2003b). *Komünist Manifesto.* (Levent Kavas. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity.* New York : Cambridge University Press

Negri, A. (2005). *Marx Ötesi Marx.* (Münevver Çelik. Çev.). İstanbul: Otonom Yayınları.

Ollman, B. (2006). *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar,* (Cenk Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Öğütle, V. S. (Ed). (2011). *Bir Proleter Devrim Teorisyeni'nin Yazıları: Karl Korsch Kitabı,* (E. V. Elgür, Çev. Ed.). Ankara: Notabene Yayınları.

Özlem, D. Ateşoğlu, G. (Ed.). (2006). *Tarih Felsefesi Seçme Metinler.* (G. Ateşoğlu, D. Özlem, M. Bal vd. Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Öztürk, F. (2008). *Platon, Diyalektik Yöntem ve Bilgi Problemi Üzerine.* Felsefelogos Dergisi, sayı: 35-6, (s. 105-17). İstanbul: Fesato-Der Yayınları

Plato. (1965). *The Republic.* (H.D.P. Lee, Çev.). Middlesex: Penguin Books

Plato. (1966). *The Symposium.* (W. Hamilton, Çev.). Middlesex: Penguin Books

Platon. (1993). *Diyaloglar I: (Sokrates'in Savunması, Gorgias, Menon, Kratylos, İon, Hipparkhos, Kleitophon).* (Teoman Aktürel, Melih Cevdet Anday, Adnan Cemgil, Tacettin Ünlü ve Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi

Platon. (1995a). *Phaidon.* (Ahmet Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Platon. (1995b) *Şölen.* (Azra Erhat ve Sebahattin Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi

Platon. (1997). *Kleitophon.* (Ziya Taşlıklıoğlu, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Platon. (1998). *Yasalar I-II.* (Candan Şentuna ve Saffet Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları

Platon. (1999). *Diyaloglar II: (Kriton, Kharmides, Lakhes, Lysis, Protagoras, Theaitetos, Sofist).* (Tanju Gökçöl, Macit Gökberk ve Ömer Naci Soykan, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2001). *Parmenides.* (Saffet Babür, Çev.). Ankara: İmge Yayınları.

Platon. (2006). *Devlet.* (Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Polanyi, K. (1986). *Büyük Dönüşüm.* (Ayşe Buğra, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Rosdolski, R. (2012). *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu,* (Cumhur Atay-Münevver Çelik, Çev.). İstanbul Yayıncılık: Otonom Yayıncılık.

Rosen, Z. (2012). *Bruno Bauer ve Karl Marx: Bruna Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi.* (Doğan Barış Kılınç. Çev.). Ankara: Notabene Yayınları.

Ross, D. (2002). *Aristoteles.* (Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu ve Zerrin Kurtoğlu, Çev.). Ankara: Kabalcı Yayınevi

Sartre, J. P. (2009). *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Sayer, D. (1987). *The Violence of Abstraction: The Analytical Foundations of Historical Materialism*, Cambridge: Basil Blackwell.

Schelling, F. W. J. (1978). *System of Transcendental İdealism* (P. Heath, Çev.). Charlottesville: University Press of Virginia

Schelling, F. W. J. (1993). *Transzendental Felsefe Kavramı.* (Ali Irgat, Çev.). Felsefe Tartışmaları, 13. Kitap (s. 106-14). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Schelling, F. W. J. (1994). *Transzendental İdealizmin İlkesi.* (Ali Irgat, Çev.). Felsefe Tartışmaları, 16. Kitap (s 126-42). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Schelling, F. W. J. (1997a). *The Abyss of Freedom/Ages of the World.* (Judith Norman, Çev.). Ann Arbor: The University of Michigan Press

Schelling, F. W. J. (1997b). *Tarih Nedir?* (Ali Irgat, Çev.). Felsefe Tartışmaları, 22. Kitap (s. 116-25). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Schelling, F. W. J. (2006a). *Tarihin Felsefesi Olur mu?* (Ali Irgat, Çev.). Tarih Felsefesi Seçme Metinler (Özlem, D ve Ateşoğlu, G. ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (s. 135-42).

Schelling, F. W. J. (2006b). *Studium Generale Akademik Eğitimin Yöntemi Üzerine Dersler* (Ali Irgat, Çev.). Tarih Felsefesi Seçme Metinler (Özlem, D ve Ateşoğlu, G. ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (s. 143-55).

Schelling, F. W. J. (2006c). *Kant, Fichte, Transzendental İdealizm Sistemi.* (Ali Irgat, Çev.). Fichte: Alman İdealizmi I. (s. 499-521). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schelling, F. W. J. (2006d). *Yaşamı, Felsefesi, Yapıtları.* (Ömer Naci Soykan, Çev. ve Ed.). İstanbul: MVT Yayıncılık.

Sekine, T. T. (2002). *The Dialectic, or Logic that Coincides with Economics. New Dialectics and Political Economy,* (s. 120-131). (Albritton, R. ve Simoulidis, J. Ed.). New York: Palgrave Macmillan

Smith, A. (1937). *An Inquirty into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* New York: The Modern Library.

Smith, A. (2002). *Ulusların Zenginliği II.* (M. Tanju Akad. Çev.). İstanbul:Alan Yayınları.

Smith, A. (2004). *Ulusların Zenginliği I.* (Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı. Çev.) İstanbul: Alan Yayınları.

Sohn-R. A. (1978). *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology.* London: Macmillan.

Spinoza. (1984). *Etika.* (Hilmi Ziya Ülken, Çev.). İstanbul: Ülken Yayınları.

Stocks, J. L. (1933). *The Composition of Aristotle's Logical Works. The Classical Quarterly* 27 (02):115-.

Sweezy, P., Baran, P., (2007). *Tekelci Sermaye.* (Gülsüm Akalın, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Taylor, A., E. (1955). *Aristotle,* New York: Dover Publications.

Taylor, C. (1999). *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.

Toscano, A. (2008). *'The Open Secret of Real Abstraction'. Rethinking Marxism.* 20(2), (s. 273-87).

Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme,* İstanbul: Paradigma Yayınları.

Üngür, H. (2011). *Platon ve Aristoteles'in Politikalarının Ontolojik Temelleri.* Yayınlanmamış Tez Çalışması, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Verene, D. P. (1985). *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit.* Albany: State University of New York Press.

Virno, P. (2001). *The two masks of materialism. Pli.* The Warwick Journal of Philosophy 12. (s. 167-73).

Watson, J. (2004). *Schellings Transcendental İdealism.* Chicago: Elibron Classics Series

Wittgenstein, L. (2000). *Felsefî Soruşturmalar,* (Deniz Kanıt, Çev.). İstanbul: Küyerel Yayınları.

Yıldırım, K. (2012). *Etten ve Kemikten Daha Fazlası Var.* Kampfplatz, Sayı:1, (s. 52-77). Ankara: Phoenix Yayınları.

Zeller, E. (1955). *Outlines of The History of Greek Philosophy,* (Palmer, L., R. Çev.). New York: Meridian Book.

Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of İdeology.* London: Verso

Žižek, S. (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi.* (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Zizek, Slavoj. (2005). *Gıdıklanan Özne.* (Şamil Can, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Žižek, Slavoj. (2006a). *The Parallax View,* London: The MIT Press.

Žižek, Slovaj. (2006b). *Biri Totalitarizm mi Dedi?.* (Halil Nalçaoğlu, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Žižek, Slovaj. (2006c). *Kırılgan Temas.* (Tuncay Birkan. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, Slovaj. (ed). (2006d). *Lacan: The Silent Partners.* New York: Verso

Žižek, Slavoj. (2008a). *Paralaks,* (Sabri Gürses, Çev.). İstanbul:Encore yayınları.

Žižek, Slovaj. (2008b). *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş,* (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, Slovaj. (2011a). *Ahir Zamanlarda Yaşarken,* (Erkal Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, S., Crockett, C., Davis, C. (Ed). (2011b). *Hegel and the Infinite: Religion, Politics, and Dialectic (Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture).* New York: Columbia University Press.

Žižek, Slovaj. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London: Verso Books*

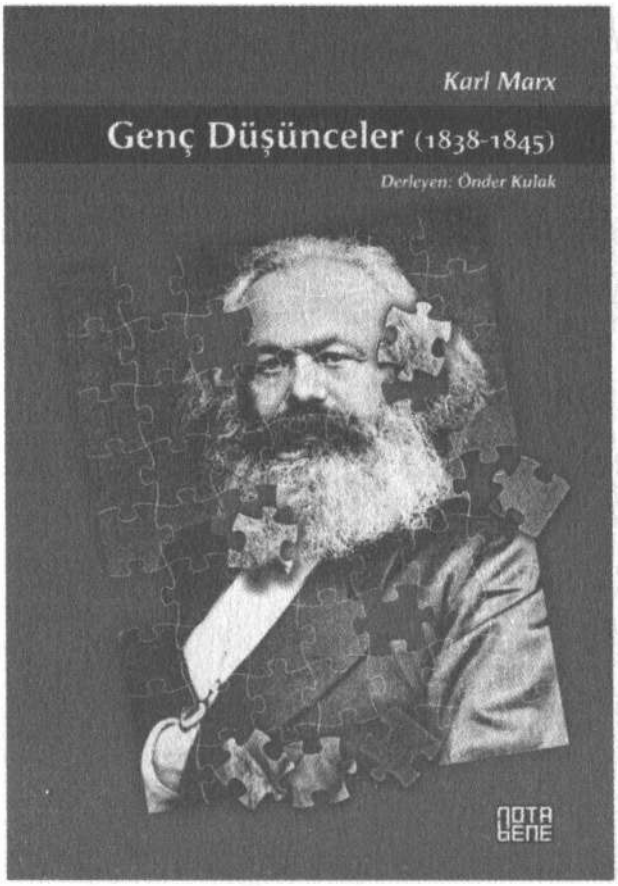
İnternet Kaynakları

http://yasamisaretleri.blogspot.com/2009/06/kategoriler-2.html (14.01.2013)

http://bizdnyannyerlileri.blogspot.com/2012/04/gercek-soyutlamann-aleni-srralberto.html (22.11.2012)

http://www.youtube.com/watch?v=RKx6ae2rgI8 (22.11.2012)

www.obeco.no.sapo.pt/mp.htm (20.02.2013)



Genç Düşünceler (1838-1845)

Karl Marx

Derleyen:Önder Kulak

Karl Marx'ın düşünce dünyası uzun ve meşakkatli bir düşünsel yolculuk sonunda oluşmuş ve olgunlaşmıştır. Ve Marksistler arasındaki hermeneutik didişmeler bu düşünce dünyasını anlamanın öyle hiç de düz bir yol olmadığını gösterirler. Bu didişmeler sırasındaki kritik hatalardan birisi de Marx'ın bu yolculuğun henüz başındaki adımlarını görmezden gelmektir. Bizler bu hatadan kaçınmak üzere; bu yolcuğu geriye doğru sarıp kaynağına doğru takip ettiğimizde, Marx'ın ayak izlerini izlediğimizde, 1830'ların sonlarına ulaşırız.

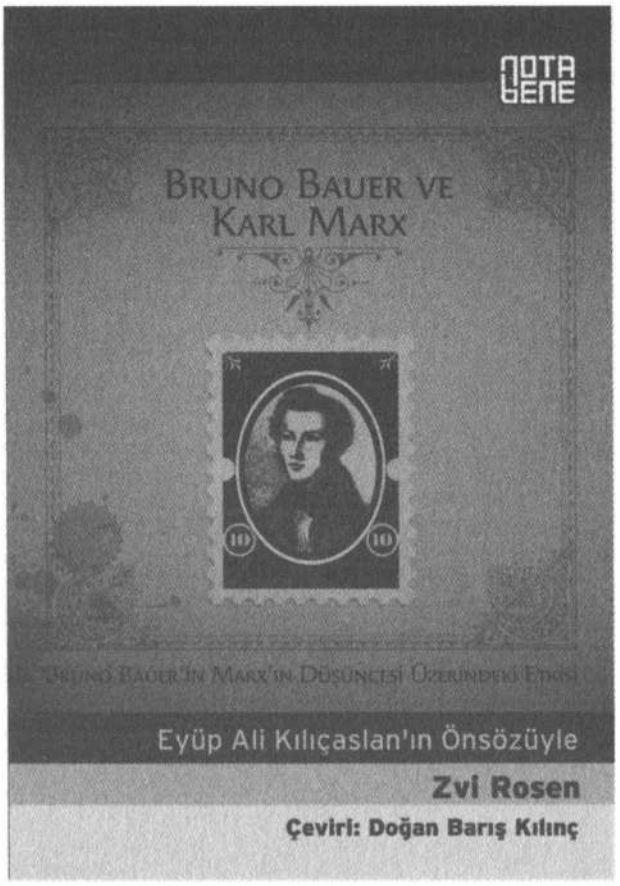
Bu tarihler (1838-1845) Marx'ın o günkü düşünce dünyasına başlıca tohumları ektiği bir dönemin başlangıcıdır. Bu tohumların kimileri ya hemen ya da yıllar sonra filizlenmiş, bu filizlerin kimileri olgunluk döneminde korunmuş ve büyütülmüş, kimileri ise daha sonra terkedilmiştir. Marx'ı kendi kaleminden, birbirleriyle ilişkili metinlerinden izlemenin önemli olduğuna inandığımızdan ötürü, odağı Genç Marx'a, yani erken dönem eserlerine, hatta belki de "Marx'ın kendisinin bile unuttuğu" metinlerine çeviriyoruz. Bu çabanın Marx'ı daha iyi anlamada önemli bir katkı sunacağını düşünüyoruz.

Çoğunluğu daha önce Türkçe'ye çevrilmemiş yirmi metin "Felsefe Tartışmaları", "Toplum, Hukuk ve Siyaset", "Basın Özgürlüğü ve Sansür" ve "Ek" kategorileri altında, on yedi başlık halinde toplanmıştır.

Bruno Bauer ve Karl Marx

Bruno Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

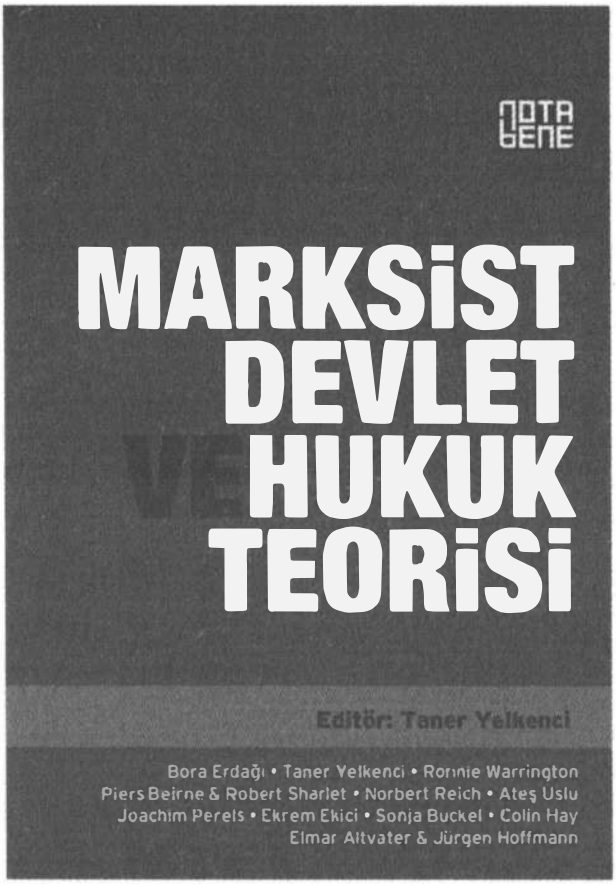
Zvi Rosen



Bruno Bauer (1809-1882) adını genel olarak Karl Marx'ın eserlerindeki eleştirilerden biliyoruz. Sırf Marx birçok eserinde eleştirmiş olduğu için bile tarihsel açıdan Bauer'in muazzam bir öneminin olduğu açıktır. Marx'ın bir dönem hocası ve yakın arkadaşı olan Bauer, Sol-Hegelcilerin en önemli temsilcilerinden biriydi; kurulu din ve devlete karşı insanın bütüncül özgürlüğünü savunuyor ve bu doğrultuda radikal bir mücadele vermek gerektiğine inanıyordu.

Bauer'i Türkiye'deki okurla daha yakından tanıştırmaya çalışmanın iki anlamı bulunuyor: Birincisi, Bruno Bauer özellikle Hıristiyanlığa yönelik eleştirileriyle ve titiz İncil çözümlemeleriyle tarihteki en önemli ateist duruş noktalarından birini temsil etmektedir ve bunu da Hegel'in felsefesini bir bütün olarak göz önünde bulundurarak ve bu felsefenin içrek anlamının ateizm olduğunu ilan ederek yapmaktadır. Hegel'in kendi felsefesiyle Hıristiyanlığı temellendirmiş olduğu gibi basmakalıp lafları duymaya aşina okur için oldukça yadırgatıcı gelebilecek bu girişim dönemin Almanya'sında büyük tartışmalara yol açmış ve Hegel'e yönelik hâkim görüşü çatırdatmıştı. Bu anlamda, Bauer'in düşüncelerini bilmenin hem onun kendi zamanının tartışmalarından haberdar olmak açısından tarihsel, hem Hegel'in felsefesini aykırı bir bakış açısından görmek açısından felsefî, hem de dinin bir kez daha yükselişe geçtiği kendi zamanımızı anlamak açısından güncel bir önemi bulunuyor. İkincisi, Marx'ın Bauer'de neyi eleştirdiği kendi eserlerinden hareketle biliniyor, ama ondan neyi aldığı ya da ondan hangi noktalardan etkilendiği pek bilinen ve üzerinde durulan bir konu değil. Elinizdeki kitap bu etkinin izlerini sürüyor ve ayrıca Marx'ın düşüncesinin oluşum yıllarındaki kimi tartışmalara -Türkçede eksikliğini hissettiğimiz bir nokta- ışık tutuyor.

Kitabın unutulmaması gereken bir önemi daha var: Eyüp Ali Kılıçaslan'ın geniş önsözü. Hegel sonrası Marx'a kadar uzanan düşünce iklimini anlayabilmek için Genç Hegelciler'in tarihsel gelişimini sunan metin Türkçe okuyanlar için bir ilk.



Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi

Editör: Taner Yelkenci

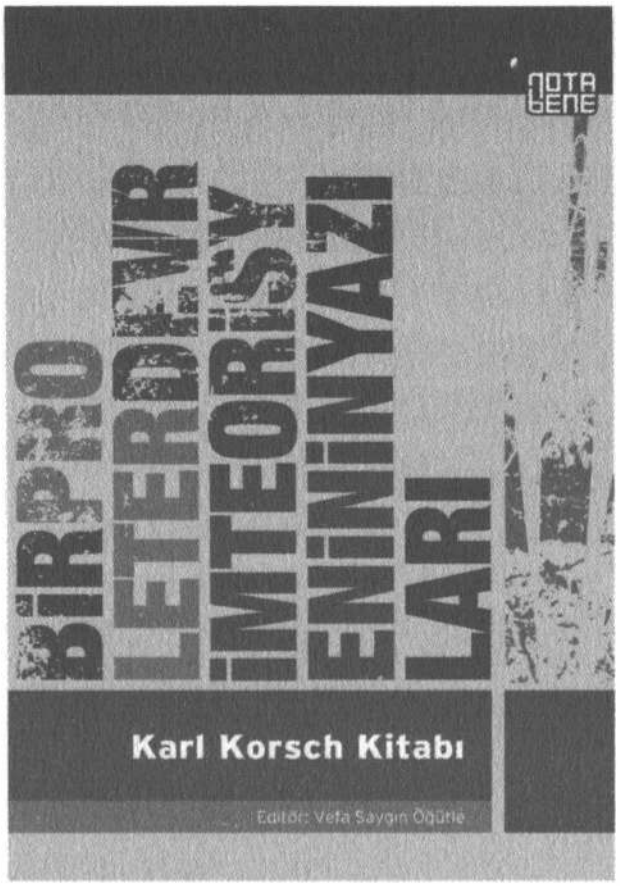
Marx ve Engels'in külliyatı temeli itibarıyla güçlü bir siyasal ekonomi eleştirisidir. Bu eleştirinin tamamlanmış bir siyasi tahlille taçlandırılamadığını biliyoruz. Marksizm, 20. yüzyıl boyunca, siyasal ekonomi eleştirisinden (tarihsel materyalizmden) beslenen ayrıntılı bir devlet ve hukuk teorisi ortaya koyabilmek için çaba sarf etmiştir. Bu çaba, hiç şüphesiz, homojen bir siyaset bilimine doğru açılmamış, aksine değişik uyarlamalara hayat vermiş, farklı eğilimlere kapı aralamış, yeni konu başlıkları açmış, kısacası zengin bir tartışma ortamı yaratmıştır.

Marksist devlet ve hukuk teorisi içinde yer alan eğilimlerin genel olarak iki kutup etrafında kümelendiği görülür. İlk kutup mübadele alanını esas alır ve gerek devleti gerekse hukuku meta fetişizmiyle bağlantı içinde kavrar. Diğeri ise kapitalist üretim tarzını merkeze koyar ve devletle hukuku daha çok kuvvet ilişkilerinin yoğunlaşmış bir sonucu olarak görür. Ancak bu kutupların uç tiplere tekabül ettiğini hatırda tutmak gerekir; tarihsel materyalizmden ilham alan siyasi/hukuki çözümlemeler gerçekte bu iki çekim merkezi arasında yer alır ve burada tutarlı bir bileşim oluşturmak için uğraş verir. Bütün bu çabaların zaman zaman ihtilaflı da olabilen bir çeşitliliğe yol açtığı muhakkak. Ancak bu çeşitlilik, bütün olarak bakıldığında, devleti kutsal halesinden ayıran, hukuku gizemli sis perdesinden kurtaran, kısacası devletin/hukukun sömürüyle ve şiddetle suç ortaklığını vurgulayan bir manifestoya dönüşür. Tarihsel materyalizm bu itibarla kamu hukukuna (burjuva devlet ve hukuk teorisine) karşı geliştirilmiş en güçlü muhalefeti temsil eder.

Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi bu tartışmaların bir çeşit panoramasını sunuyor. Bu derleme-kitap, tarihsel materyalizmin siyasi ve hukuki serüvenini kronolojiye uygun bir biçimde gözler önüne sermeye çalışıyor; dolayısıyla sınıf mücadelesinden hareket eden güçlü bir eleştirinin günümüze bıraktığı siyasi/hukuki mirası ana hatlarıyla ortaya koyuyor.

Karl Korsch Kitabı

Editör: Vefa Saygın Öğütle



"Marx bugün için, işçi sınıfının sosyalist hareketinin çok sayıdaki öncülerinden, kurucularından ve geliştiricilerinden sadece birisidir"

"Marksizm'in araştırma konusu, pozitif hâliyle mevcut kapitalist toplum değil, kanıtlanabilir bir biçimde işleyen parçalanma ve çürüme eğilimleri içersinde ifşa edilmiş şekliyle, çökmekte olan kapitalist toplumdur"

"Ortodoks Marksizm'in felsefe karşısındaki tutumu, sığ bir Aydınlanmacının din karşısındaki tutumuna benzemektedir"

"...burjuva devrim teorisinin, Jakobenizm'in ve Blanquicilik'in doğum lekelerini üzerinde taşıyan Marksçı proletarya devrimi teorisi..."

"1914'ün sosyal demokratlarının sosyal nasyonalizmi, 1933'ün nasyonal sosyalizmine dönüştü (...) devrimin gök gürültüsünü karşıdevrimci saldırganlık lehine ödünç alan gerici girişimler..."

"New York Times ile Nazi basını arasında özsel anlamda fark yoktur. Dev kapitalist şirketlerin seksen küsur sesi ile Goebbels'in tek bir hoş sesi arasında ilkece fark yoktur"

"Faşizm, (...) rasyonel hedef-güdümlü bir devlet pratiğini, (devletin halkı, ırk ve kitlenin temsil ettiği) tamamen irrasyonel bir devlet mitolojisiyle birleştirir"

"...'komün', neredeyse bin yıllık tarihsel gelişimi içersinde, parlamentodan daha eski bir burjuva hükümet formunu temsil eder"

Bu kışkırtıcı ve aynı zamanda zihin açıcı pasajların sahibi olan Karl Korsch, Marksizm içindeki özgün yerini hâlen koruyor. Bu derlemedeki makaleler, Korsch'la ilk kez karşılaşan Türkiyeli okura güzel bir tanışma, Korsch'u bildiğini düşünenlere ise bazı ezberlerini bozma imkânı sunmakta. Nitekim Korsch'un, dikkatle okunduğunda, günümüz Türkiye'sine dair de çok şey söylediği hayretle fark edilecektir. Günahları sevapları, doğruları yanlışları ya da çelişkileriyle bir üstad var karşımızda! Belki doğruları kadar yanlışlarından da çok şey öğreneceğimiz bir üstad...

Felsefe ve politika; aralarındaki ilişkiyle ilgili olarak haklarında en çok kalem oynatılan iki disiplin. Elinizdeki kitap bu ilişkinin ne'liğine dair "diyalektiğin tarihsel momentleri"ni belirlemek suretiyle bir öneride bulunuyor. Hem diyalektiğe dair Platon'dan başlayıp Marx'a kadar gelen bir felsefe tarihi sunuyor hem de felsefe tarihi içinde politikanın nasıl kavrandığına dair üç temel biçim belirliyor. Bunu yaparken de ontolojiyi tekrardan felsefenin temel disiplini olarak öne çıkarıyor. İddialı bir girişim ve oldukça iddialı sonuçlara sahip...

"Dışlama amacıyla olsa bile felsefeyi muhatap aldığı an din, nasıl ki kendini içeriden yıkacak 'turuva atı'nı bünyesine katmışsa, şimdi de felsefe, 'yığın'ı ve gündelik hayatı bir kere muhatap aldığında, kendi gerçekleşmesinin ve dolayısıyla aşılmasının muhatabı olarak politikayı içeri almıştır. Tarihin gerçek sorunlarını kavramsallaştırmak ve rasyonalize etmekle meşgul felsefe, gerçekliği kendi düzeyine çekip politikleşirken, politika da kendi nesnesini felsefeleştirmekte ve felsefenin doğal verilmişlik olarak kabul ettiği ön-varsayımları gerçek nesnesiyle karşı karşıya getirmektedir. Marx, bu yönüyle felsefenin belirlenim kazanmasını sağlayan ve sınırlarını göstererek geçişi sağlayan düşünür olur."

Düşünmenin nesnesiyle formel uygunluğunun bilinci olarak Hegelci felsefe tasarımı Marx'ta düşüncenin formuyla nesnesi arasındaki gerçek bir uygunluğa dönüşürken, politika da felsefeden daha yüksek bir bilinçlilik formu olarak tarih sahnesindeki yerini alıyordu. Fakat nasıl ki Varlığın hareketi diyalektiğin almış olduğu tarihsel momentleri, salt bir araştırma yöntemi olmakla ***soyut*** *(ideal), ideal olanın nesnesinde kendisini denemesi yönüyle* ***olumsuz-ussal*** *(reel) ve nesnesinde kendisini upuygun bulmasıyla ilgisinde* ***olumlu-'ussal'*** *(Ontolojik) olarak diyalektik bir formda belirliyorsa, diyalektiğin diyalektik gelişiminin tarihsel olarak almış olduğu biçimler de, ontoloji tarafından dolayımlanmak suretiyle politikaya üç tarihsel ve mantıksal moment üzerinden belirlenim kazandırır:*
İdeal-politik, Reel-politik ve Onto-politik.

NOTA BENE

9 786055 513610

Felsefenin Arzusu: Politika

Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika

Ersin Vedat Elgür